هذا العدد ...

كنا قد أشرنا في أعداد سابقة، بأن المجلة وان كانت تعنى بثقافة الجزيرة العربية إلا أن صفحاتها تظل مفتوحة للثقافة العربية عامة، بل والعالمية، ولعل هذا العدد بموضوعاته وأسماء بعض كتابه أحد شواهد هذا الانفتاح، الذي نأمل أن يشجع الآخرين على المساهمة معنا في هذا الإصدار.

في هذا العدد يكتب معجب العدواني قراءة تأويلية في التراث عن المثل المعروف: (سبق السيف العذل)، ويتتبع علاقته وتجذره في الموروث السردي العربي، فالأمثال كما يقول الباحث تبنى على حكايات، او لعل الحكايات تبنى على المثل وكأن المثل في هذه الحالة هي النافذه الصغيرة التي تختصر عوالم السرد.

وينقلنا باحث آخر هو حفناوي بعلي إلى دراسة بعنوان الانثروبولوجيا الرمزية المقارنة، فالانثروبولوجيا لا تتناول الفن والأدب فحسب، وإنما تتناول ايضا الثقافة، وتبحث في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والانثروبولوجية، كما أن المنهج الانثروبولوجي الثقافي يستخدم كافة فروع وميادين الثقافة، فأي بحث ثقافي ينطوي بالضرورة على مقارنات بين بعض المتغيرات، ويعرف المنهج المقارن الثقافي بأنه دراسة توزيع الظواهر الثقافية في مجتمعات مختلفة أو مقارنة مجتمعات بعضها ببعض.

اما دراسة ثائر ديب بعنوان (في استعارة العلم جاهزا ومنفصلا: ترجمة العلوم في عصر محمد علي...) فتطرح سؤالا مهما حول مدى مساهمة العرب منذ بداية أزمنتهم الحديثة الى الآن في الإنتاج والإبداع العلميين العالميين، بمعنى ما اذا كانت الترجمة تمثل منطلقا وحافزا يشجع على المساهمة في إنتاج العلم بدلا من الاقتصار على نقله، ام أنها مجرد مواصلة للنقل دون أن يبدو في الأفق ما يشير الى نقلة باتجاه آخر.

وفي مراجعة الكتب يأخذنا ميجان الرويلي في قراءة شيقة وثرية بالمعرفة لكتاب (الظل: أساطيره وامتداداته...) لفاطمة الوهيبي، ويكتب عبدالحق الزموري مراجعة لكتاب في الحجاب والزنار لمؤلفه محمد الطاهر المنصوري والذي تدور فصوله واشكاليته حول رمزية اللباس في الحضارة الإسلامية، باعتباره «الحد» الفاصل بين المذاهب الدينية والجماعات والجهات، بين الرجل والمرأة، بل وبين الأشخاص المنتمين لمجموعة واحدة، والكتاب كما يشير الزموري يفتح للباحثين أبوابا عديدة ومسالك في البحث طريفة يمكن المراكمة عليها.

ونحرص في (حقول) أن نقدم دائما مادة جادة ومتنوعة في المحتوى وكما عودنا القارئ عليه في كل عدد سيجد هنا الى جانب الدراسات والمراجعات وضمن أبواب المجلة الثابتة شيئا من التكامل في المادة الثقافية فقد أوردنا أخبار وتقارير بعض الندوات والأطروحات الأكاديمية مختارين أحدثها وأهمها وما له علاقة بتخصص المجلة.

وهذا هو العدد الثاني الذي تصدره دورية "حقول" بعد أن أصبحت تحتوي على جزء باللغة الانجليزية مماثل في حجمه وفي أهمية محتوياته للجزء العربي، حاولنا فيه أن نفتح نافذة جديدة تطل منها هذه المجلة على الآخر ليس قارئا ومتلقيا فقط وانما مشاركا ومساهما، وهي تجربة جديدة في إصداراتنا في المملكة تلقاها الوسط الإعلامي والثقافي بالكثير من الإشادة والتنويه.



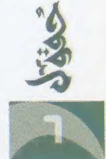
الأنثروبولوجيا الرمزية المقارنة

وحفريات النقد الأسطوري

ا.د حفناوي بعلي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة عنابة - الجزائر

إن الأنثروبولوجيا لا تتناول الفن والأدب فحسب، وإنما تتناول أيضا الثقافة، وتبحث في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثروبولوجية، بوصفها دورا يتنامى في أهميتها، ليس لما تكشف عنه في الجوانب السياسية والاجتماعية فقط، بل لأنه يشكل كذلك النظم والأنساق والقيم والرموز، ويصوغ وعينا بها. ومن هنا تتبدى علاقة السيميولوجيا بالأنثروبولوجية الرمزية المقارنة. إذا كانت الأنثروبولوجيا قد اهتمت في بدايتها بما هو بعيد، بدائي وغرائبي، فذلك يعود لكون الذين من وراء ترقيتها اعتقدوا، تحت تأثير ذلك التمركز العرقي، أنهم وجدوا في المجتمعات التي درسوها شيئا من طفولة مجتمعاتهم الأصيلة.

في الحقيقة كان تعقيد المؤسسات التي اهتموا بوصفها وتحليلها، مصدرا لكثير من الدروس التي تتعلق بتطور المجتمعات الغربية ذاتها. لا شك أن المغامرة الأنثروبولوجية لم تكن دون مخاطر، حيث جرت زعزعة وجهة النظر المتمركزة عرقيا، ولكنها ليست دون مزايا كذلك، ما دامت تسمح بالتمعن في الذات بدرجة أقل من النرجسية، ومستوى أعلى من الوضوح تاريخيا. ولذلك فإن المعرفة المتراكمة حول الشعوب البعيدة، تستخدم في دراسة شعوب الباحثين أنفسهم، كما تسمح بفتح آفاق جديدة، لا تتوانى التيارات الحديثة في الأنثروبولوجيا عن استغلالها. ومع أن حقل الأنثروبولوجيا التقليدية ينكمش باستمرار، بسبب توسع الحضارة. إن قيمة الأنثروبولوجيا تكمن في تميزها بواسطة موضوعها ومنهجها، فبإمكانها أن تساعدنا على بناء أنموذج جديد، يسمح بمقاربة أوضاع خصوصية



ومحددة، غذت كثيرا من الخطابات الرمزية حول الأصالة، الحداثة، التخلف، الهوية، التمايز، العائلة، العشيرة، القرابة، القرية، المدينة، المدرسة، الحقل الديني، الأساطير، المخيل الرمزي، الممارسات الشعائرية والطقسية.

الأنثروبولوجيا.. مقاربات في المنهجيات

ويمكن القول أن المنهج الأنثروبولوجي الثقافي، يستخدم في كافة فروع وميادين الثقافة. فأي بحث ثقافي ينطوي بالضرورة على مقارنات بين بعض المتغيرات. ويعرف المنهج المقارن الثقافي، بأنه دراسة توزيع الظواهر الثقافية في مجتمعات مختلفة، أو أنماط محددة من المجتمعات، أو حتى مقارنة مجتمعات بعضها بعض، أو مقارنة النظم الثقافية الرئيسية، من حيث استمرارها، وتطورها والتغير الذي يطرا عليها.على اعتبار أن المقارنة من الوسائل التي يتمكن الباحث/الناقد من الاستفادة من المعطيات، التي يظهرها البحث أو التجربة، والتعرف علىالعناصر الثابتة، والعناصر المتغيرة في الظواهر الثقافية. حيث أننا بفضل الطريقة المقارنة، إنما ننتقل من الجزئي إلى الكلي، ومن العام إلى الأعم، ومن ثم نستطيع أن نتوصل في النهاية بفضل استخدام المنهج المقارن، إلى ما يسمى بالتعميمات أو العموميات، التي هي بعض الأنماط التي تتمتع بدرجة عالية من العمومية، والتي تصدق على أشكال مختلفة في سائر مجتمعات وثقافات بني البشر. وعلى هذا الأساس يذهب « راد كليف براون »، إلى وجوب التعاون بين المنهجيات المختلفة في الخطاب الثقافي:الأنثروبولوجية، الأثنولوجية، والإثنوغرافية، والدراسات المقارنة، حتى يمكننا بفضل استخدام هذه المناهج، أن نحدد الشروط الضرورية لوجود الأنساق الثقافية، وأن نقرر بصورة نقدية علمية حالة الأنظمة الاجتماعية الثقافية، كما هي ثابتة وقائمة بالفعل. (١)

ويمضي هذا المنهج في توسيع دائرة الدراسات المقارنة بين ثقافات المجتمعات المتشابهة والعصور المتعددة. ومن أهم مجالات البحث التي طبق فيها المنهج الثقافي المقارن تطبيقا ناجحا ومفيدا؛ مجال سوسيولوجيا الأدب، فقد استطاع النقاد/الباحثون تحديد نماذج معينة من الأدب، ومقارنتها بنماذج أخرى، لتوضيح مدى قربها أو بعدها عن تصوير الواقع الاجتماعي. هذا فضلا عن عقد مقارنات بين آداب ثقافات شعوب مختلفة، فلقد أجرت « جانيت ولف » العديد من المقارنات حول نماذج مختلفة من الآداب العالمية؛ كالأدب الروسي والأدب الأوروبي والأدب الأمريكي، لبيان الصلات الوثيقة بين الأدب والإيديولوجيا. وتوصلت جانيت ولف من خلال هذه المقارنات إلى نتيجة هامة، وهي أن الأدب بصفة عامة والأدب الماركسي بصفة خاصة، ينطوي على نزعة إيديولوجية واضحة، قد تكون تلقائية بالنسبة إلى أكثر الآداب العالمية، وموجهة بالنسبة للأدب الماركسي. (٢)

هناك عدة صعوبات منهجية ونظرية تكتنف استخدام المنهج المقارن في الدراسات الثقافية بصفة عامة وسوسيولوجيا الأدب بصفة خاصة، ومن أهم هذه المشكلات المنهجية: مشكلة اختيار وحدة المقارنة، التي على أساسها تتحدد المتغيرات الأساسية في البحث، ففي العمل الدبي هناك وحدات متنوعة للمقارنة كالرواية أو القصة أو المسرحية أو البطل أو الفترة الزمنية، وكذا مشكلة تحديد المؤشرات التي تتعلق ببناء العمل الأدبي ذاته أو مضمونه:الإيديولوجية، الثقافية.

أمكن استخدام التحليل المقارن في دراسة الحالة السيكولوجية للقائمين على عملية الاتصال، وذلك من خلال تحليل مضمون أنواع الاتصال، التي يقوم بها الأفراد؛ كالخطابات وسير الحياة، وبرامج الإذاعة والتلفزيون، باعتبارها مؤشرا لدوافعهم وباعثهم، ومن أبرز الدراسات في هذا المجال، دراسة « شارل أوسجود »، حيث درست مضمون بعض خطابات الانتحار ومقارنتها بخطابات الأشخاص العاديين. ومن أبرز الاستخدامات للمنهج، دراسة القسم الاجتماعية، خاصة تلك التي كانت سائدة في فترات تاريخية معينة، ومن الأمثلة على ذلك، دراسة « رالف وايت » لكتاب « الولد الأسود » لرتشارد رايت الكاتب الأمريكي، بهدف تأكيد إمكانية دراسة القيم وتوضيح طبيعتها. ومن أمثلة ذلك أيضا دراسة « لويس كوزر » , التي قام فيها بتحليل الخصائص الثقافية المميزة لقطاعات محددة من المجتمع الأمريكي، كما ظهر في بعض الأعمال الأدبية، مثل رواية « جزر السعادة » لدنيس دويدروت. كما تمثل رواية « عالم المهاجرين » لجون شتاينبيك، ورواية « مدينة الشمس » لتوماس كامبيلا أداة من أدوات الضبط الاجتماعي ومجالا حيا للمقارنة. وتمثل مجال الدور والمكانة رواية « الحرباء » لأنطون تشيكوف، ورواية « العالم كمسرح » لوليم شكسبير. وتمثل البيروقراطية رواية « حيرة البيروقراطية » لفرانز كافكا، و رواية « التعقيد المكتبي » لتشارلز ديكنز. وتمثل السلوك المنحرف رواية « الفيلسوف » لشروود أندرسون، ورواية « الانتحار » لفولتير.. الخ. [٣]

لقد حظيت دراسة « ج.ماير » عن سوسيولوجية الفيلم بأهمية خاصة في هذا المجال، فقد قام بتحليل ٥٠٠ فيلم، وصنف ماير هذه الأفلام وفقا للموضوعات التي تعالجها، وكانت وحدة التحليل في هذه الأفلام هي الشخصية، وما يصدر عنها من سلوك وأفعال. وقد اتبع « الأب جاك جوميه » نفس الطريقة في تحليله لثلاثية نجيب محفوظ، حيث ركز في تحليله للثلاثية على الشخصية المحورية، من حيث النشأة والتطور، وأشار إلى أن كل شخصية تمثل قطاعا عريضا من المجتمع المصري. [٤]

ومن ناحية أخرى تتجلى استخدامات المنهج الثقافي المقارن في الأنثروبولوجيا الثقافة المقارنة. حيث تنظر إلى الثقافة على أنها شيء متغير ونسبي. فالثقافات البشرية تختلف من عصر لآخر، فلكل مجتمع ثقافة متميزة به، كذلك فإن هناك داخل كل مجتمع ثقافات فرعية، لا تتطابق تمام التطابق مع الثقافة الكلية للمجتمع، أكثر من هذا فإننا قد نجد أنه داخل كل إقليم تتميز كل جماعة محلية بملامح ثقافية متميزة. ولكن بالرغم من التنوع الثقافي للمجتمعات الإنسانية، فهناك كثيرا من أوجه التشابه بين ثقافات الشعوب، التي قد تعيش على مسافات بعيدة بعضها عن بعضها أو قريبة من بعضها (السريانية، الكنعانية، الأمازيغية، الكردية)، خاصة فيما يتعلق بميادين الكتابة وطرق التقويم والعمارة. [٥]

وتاريخيا لم تظهر الأنثروبولوجيا الثقافية المقارنة، كميدان له أهميته. إلا في العقود الأخيرة، حيث ركزت على دراسة الكتابات التي جمعها الرحالة وغيرهم. لهذا غلب عليها التركيز على المجتمعات والثقافات البدائية، ومجمل الثقافات العالمية. وفي أمريكا بالذات هناك مراكز تدريب وتخريج المتخصصين في الأنثروبولوجيا الثقافية المقارنة، ويوجد الآن في أمريكا متخصصون في الثقافة العربية والإفريقية..الخ، بل هناك أيضا اهتمام بالثقافات الفرعية داخل الثقافة الكلية، ومن ناحية أخرى وسع الأنثروبولوجيون دائرة دراستهم

الاجتماعية والثقافية، بحيث تشمل الثقافات القروية والحضرية وغيرها. وتهتم بمقارنة الثقافات المختلفة بعضها مع بعض، وتصنيفها في مجموعات ثقافية، حسب تشابهها أو اختلافها، أو تشابه عناصر معينة فيها. وهذا ما يطلق عليه المركبات الثقافية، أو المناطق الثقافية، أو الأنماط الثقافية، أو الجغرافيا الثقافية. بعد أن كانت هذه الأخيرة، مجرد حقل معرفي فرعي من الثقافة البشرية، أصبحت في وقتنا الحاضر فضاء من فضاءات النقد الثقافي المقارن، وتلعب دورا اساسيا في جميع العلوم الإنسانية؛ من فكر وأدب وفنون وتاريخ، وعلوم سياسية واقتصادية. بالإضافة إلى أنها توفر للباحث في حقل الثقافة، منظورا جديدا في ظل المقاربات والمقارنات النقدية الكثيرة، التي يملكها أهل الاختصاص وطلاب المعرفة.(٦)

امتد منهج النقد الثقافي إلى مجال دراسة الأنساق الثقافية الكبرى، ودراسة الأنماط المختلفة في ثقافات الشعوب. فأي إنسان يقرأ التاريخ بعمق، أو يدرس العوب غير المتحضرة، أو يسافر خارج وطنه، يدرك بسهولة أن كل مجتمع يختلف عن الآخر. وقد أدرك « كبلنغ » هذه الاختلافات في أنساق الثقافة الكلية في الشرق والغرب، عندما قال: (إن الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولا يمكن للاثنين أن يلتقيا)، وقد ترجع هذه الاختلافات إلى التطور التاريخي، أو العزلة الجغرافية، أو للعناصر المفاجئة للزمان والمكان.

على أية حال، فإن هذه الأنماط من الثقافة في مجتمع معين، والتي تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى، هو ما يطلق عليه في الدرس المقارن اسم (روح المجتمع/أو السمة القومية). فالدول تختلف فيما بينها فمثلا، الهند، والصين واليابان وأمريكا ودول أوروبا، ودول إفريقيا، تمثل أنماط ثقافية مختلفة. أكثر من هذا فإن هذه الروح أو السمة القومية، هي التي تزود المجتمع بوجهة نظر معينة، والتي من خلالها ينتقد هذا المجتمع الطرق والأنماط الثقافية للمجتمعات الأخرى، فيها تتقابل قيم الثقافة الغربية مع تلك القيم الشرقية. فهذه الروح هي قلب أي ثقافة. وهذا يفترض علميا أننا وفي تحليلنا للثقافات أن نتبنى وجهة نظر مقارنية نسبية، ليست مطلقة(٧)

ويعد « فرانز بواز » الأمريكي، مؤسس المدرسة النقدية الأنثروبولوجية الثقافية، وتاريخ الثقافة. وهي المدرسة النقدية التي انتشرت في الجامعات الأمريكية، وعرفت باسم الخصوصية التاريخية، من خلال كتابيه:عقل الإنسان، والعرق واللغة والثقافة. يدعو إلى قيم إنسانية مشتركة بين كل الثقافات، وعلى ذلك يستحيل القبول بمبدأ التطور الثقافي/أو مبدأ الأنموذج الثقافي الأسمى، الذي تمثله الثقافة الغربية، والذي قال به الحداثيون الأوائل من الغربيين، في رأيهم قمته وأنموذجه (فالجمال مثلا، أنموذجه هو الأنموذج الإغريقي، وكل ما يخالفه قبيح أو يعبر عن القبح، تماما مثلما البشرة البيضاء والشعر الأشقر، هما معيار تطور البشرية إلى الإنسانية).

وبناء على ذلك يستحيل استبعاد عمليات التواصل الثقافي، أو التثاقف، التي أدت في حالات كثيرة إلى تغيرات كيفية في ثقافات مختلفة، حولتها من ثقافة وثنية أو خرافية مثلا إلى ثقافة إيمانية أو علمية، أو من ثقافة كلامية إلى ثقافة عملية. وفي غالب الأحوال تحتفظ كل الثقافات بكل هذه الصفات مجتمعة. وهذه بدورها تعد الآن لدى الحداثيين الجدد، إحدى السمات « الواحدة » المشتركة بين كل الثقافات الإنسانية. وفي ضوء هذا الفهم يسعى الناقد الثقافي إلى نقد ثقافة



عصرنا وعالمنا، وثقافتنا نحن، في سبيل المساهمة في حل تناقضاتها، وفي تجديدها.(٨)

وكان « فرانز بواس » الرائد الأول لهذا الاتجاه التاريخي/الثقافي، فقد عارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي. ورأى أية ثقافة من الثقافات، ليست إلا حصيلة نمو تاريخي معين، ولذلك يتوجب على الناقد/الباحث الأنثروبولوجي، أن يوجه اهتمامه نحو دراسة تاريخ العناصر المكونة لكل ثقافة على حدة، قبل الوصول إلى تعميمات بشأن الثقافة الإنسانية بكاملها. وقد أصر (بواز) على أنه لكي تصبح الأنثروبولوجيا علما، فلا بد أن تعتمد في تكوين نظرياتها على المشاهدات والحقائق الملموسة. ومن هذا المنطلق، استخدم (بواز) مصطلح (المناطق الثقافية) للإشارة إلى مجموعة من المناطق الجغرافية ذات النمط الثقافي الواحد، بصرف النظر عما تحتويه هذه المناطق من جماعات وشعوب. وهكذا يصبح مفهوم المنطقة الثقافية، كتصنيف وصفي وتحليلي للثقافات، الأمر الذي يسهل المقارنة بين الثقافات. (٩)

يعتبر التحقيق الميداني إحدى التقنيات والمقاربات، التي ساعدت على تطور الأنثروبولوجيا في أمريكا. فالأعمال التي قام بها بواز، الذي يعد سيد الملاحظة المباشرة والمؤسس للأنثروبولوجية الأمريكية، تتلخص في دراساته لمجتمعات الإسكيمو والهنود في الشمال الغربي من الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي استطاع من خلال هذه التحقيقات والدراسات الميدانية، أن يؤسس مرحلة جديدة من البحث، والتي تتمثل في القيام بالدراسات المونوغرافية الكبيرة، والتي أثرت فيما بعد على البحوث، التي أنجزت من طرف مالينوفسكي، في جزر التروبويند في تيكوبيا وأعمال ميدانية أخرى. فقد استطاع بواز أن يأتي بتقاليد خاصة في البحث، أثرت على خصوصية أنثروبولوجيته وإثراء معرفته. فالبانسبة له كل ثقافة تعد ظاهرة فريدة وخاصة. فالتحقيق الميداني هو السبيل الوحيد لدراسة هذه الخصوصية لثقافة المجتمع المدروس. عملت هذه الخصوصية الثقافية على دفع باحثين أنثروبولوجيين متشبعين بتوجه نفساني، وخاصة الأنثروبولوجيين الأمريكيين، ذوي الاهتمام بثقافة الشعوب، إلى القيام بأبحاث وتحقيقات ميدانية للكشف عن مميزات الثقافة في هذه المجتمعات.(١٠)

وهكذا وقف فرانس بواز، الشخصية الرئيسية في الأنثروبولوجيا الأمريكية، منذ بداية عمله إلى وفاته، بصلابة مع القول بأن الفروق بين البشر هي ثقافية وليست بيولوجية. وقد ألقى خطابا أمام جمهور من السود في جامعة أتلانتا، فامتدح الأنثروبولوجي بواز قدرات الزنوج الأمريكيين وأشاد بها. ويشيع المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة روحا من الشعبية الليبرالية، القائمة على التساوي، تلك دعواه وحقيقته.

أما في فرنسا، فقد استطاع (موس)، ورغم غياب أعمال ميدانية حقيقية، أن يكون جيلا من الباحثين للقيام بالأبحاث الميدانية، فاستطاع أن يعطي مفهوما جديدا للظاهرة الاجتماعية، على أنها ظاهرة ترتبط بظواهر أخرى ضمن نظام معين، معتبرا الحياة الاجتماعية والثقافية نظاما من العلاقات، حيث أن كل جزء من أجزائه مرتبط ضمن كل متكامل. فمن خلال هذه النظرة الشمولية للظاهرة الاجتماعية، استطاع موس أن يوجه مسألة البحث في الدراسات الأنثروبولوجية بصفة عامة.

إن التحقيقات الميدانية في الدراسات



الأنثروبولوجية، تكمن أهميتها في عملية جمع المعطيات، انطلاقا من الواقع المدروس، مستهدفة فهم الخصائص الاجتماعية والثقافية لهذا الواقع، فمثلا (مالينوفسكي)، يرى أنه لا يجب على الأنثروبولوجي، أن يبقى ينتظر المعجزات، وإنما يجب عليه أن يكون فعالا، يبحث على المعلومات الخاصة بالأفراد، وهذا عن طريق العيش معهم وتكلم لغتهم، وتسجيل أشكال التعامل واللغة والخصائص المورفولوجية للمجتمع، وكشف الخصائص الثقافية، ومعايشة حياة ونشاط الأفراد موضوع الدراسة، فالملاحظة تعتبر الركيزة الأساسية للأنثروبولوجية الثقافية.

وكان من نتيجة ذلك ظهور مدرسة ثقافية نفسية/سلوكية، أمريكية، يعد (كلايد كلاكهون) من روادها، وقد اعتمد على مفهوم بناء الشخصية الأساسي، الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية، التي تبدو أنها تنطلق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة. لقد شهد هذا الاتجاه التاريخي/النفسي في الدراسات الأنثروبولوجية، ظهورا متميزا في الربع الخير من القرن العشرين، متأثرا بمدرية التحليل النفسي، واستمد منها الأنثروبولوجيين الكثيرمن المفاهيم النفسية في دراة الخطاب الثقافي، ولتحديد العلاقات المتبادلة بين الفرد وثقافته في إطار المنظومة الثقافية. وانصب اهتمام هذا الاتجاه على دراسة الموضوعات المتعلقة بالتميز الثقافي، بالاستناد إلى المميزات النفسية السائدة بين الأفراد والجماعات. [11]

الأنثروبولوجيا/ المثاقفة.. التداخل الثقافي

"حين أسمع كلمة " الثقافة " أتحسس مسدسي..."، هذه الكلمات الشهيرة مأخوذه عن مسرحية ألمانية هي "شلاتر"، للمؤلف الألماني هانز جوست. الذي كان كاتبا مسرحيا وشاعر، تحول من التعبيرية إلى النازية، وقد أهدى مسرحيته هذه إلى أدولف هتلر " بحب وإخلاص وولاء لا يهتز"، وتعكس المسرحية احتقارا نموذجيا ذا طابع قومي، ومعاديا لليبرالية، مغلفا في فكرة "الثقافة". الثقافة هنا تعني الليبرالية والاستنارة، وكل ما يحتقره المستبدون. على الرغم من ذلك، فإن لم يكن أقصى اليمين فقط، هو الذي يحتقر الثقافة، بل أقصى اليسار كذلك. في صياغة ذات صلة مثيرة للقلق بصياغة جوست. والليبراليون كذلك شجبوا الثقافة، ويذهب فردريك هاريسون أحد منظري الوضعية إلى القول:ربما كان أسخف لون من ألوان الرياء في عصرنا، هو ذلك المتعلق بالثقافة. فالثقافة حين تطبق في مجال السياسة تتحول ببساطة إلى التفرغ لاكتشاف الأخطاء الصغيرة، والولع بالراحة الأنانية وعدم الحسم في العمل. [12]

هذا المفهوم للثقافة، الذي يلقى الهجوم من اليمين واليسار، وصل مترنحا إلى الربع الأخير من القرن العشرين لكنه لم يعمر، فقد رآه المحافظون ليبراليا أكثر مما يجب، ورآه اليساريون نخبويا أكثر مما يجب، ثم قامت الأنثروبولوجيا الليبرالية بتوجيه الضربات القاضية إليه. وهكذا نشر عالما الأنثروبولوجيا أ.ل.كروبر، وكلايد كلاكهون مسحا تاريخيا، يحدد معالم التقلبات التي لقيها هذا التعبير:الثقافة. وحسب كروبر وكلاكهون، فإن المعنى القديم والضيق لكلمة الثقافة، أخلى مكانه ببطء لمعنى أكثر علمية وشمولا، وقد أرجعا بداية هذا التعريف العلمي إلى العالم أ.ب تايلور في كتابه " الثقافة البدائية "، والذي قدم تعريفا أكثر هدوءا ورصانة للثقافة، من حيث هي " كل مركب



يشمل المعرفة والعقيدة والفن والقانون والأخلاق والممارسات. وأي إمكانات أو عادات يكسبها الإنسان كعضو في المجتمع ".[١٣]

وجاء العمل الأساسي الذي قضى على التعريف الكلاسيكي في كتاب روث بندكت "أنماط الثقافة"، وهو أحد أكثر الكتب الأنثروبولوجية رواجا في القرن العشرين، والذي يصل إلى النسبية الثقافية. وصفت تعريفها مارجريت ميد، كانت ينتمي فقط إلى حفنة فنية من قليلة العدد من الأنثروبولوجيين المحترفين، أما اليوم فقد أصبح شائع الاستخدام. كما ذهب أحد المؤرخين:إن القائلين بالتعددية الثقافية اليوم، هم الأحفاد المثقفون لروث بندكت. لكن التعريف الجديد لم يربح المعركة دون معارضة. من عمل ماثيو أرنولد "الثقافة والفوضوية" إلى عمل "ت، س، إليوت" الشاعر والناقد، وعالم الاجتماع الثقافي الأمريكي، في كتابه "ملاحظات نحو تعريف الثقافة"، الذي يرى أن كلمة "الثقافة"، تختلف ارتباطاتها بحسب ما نعنيه من نمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة أو مجتمع بأسره، ذلك أن ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئته أو طبقته، وأن ثقافة الفئة أو الطبقة. تتوقف على ثقافة المجتمع، الذي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة، وبناء على ذلك فإن ثقافة المجتمع هي الأساسية، وهي التي يجب البحث عنها أولا. كما يرى بأن كلمة "ثقافة" بمعنى شيء يتوصل إليه بالجهد المقصود، هي أقرب إلى الفهم عندما نقول "تثقف الفرد"، الذي نظر إلى ثقافته منسوبة إلى أساس من ثقافة الفئة أو المجتمع. إن ما يعنيه إليوت بالثقافة هو ما يعنيه الأنثروبولوجيون، أي طريقة حياة شعب معين ن يعيش أفراده معا في مكان واحد، وهذه الثقافة تظهر في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم وأعرافهم ودينهم، إلا أنه حسب رأي إليوت، يمكن اعتبار مجموع هذه الأمور ثقافة، لأنها لا تمثل إلا أجزاء يمكن استخدامها في تشريح الثقافة.[١٤]

ويرى منظرو مدرسة فرانكفورت أن الثقافة هي السبل، التي تتبعها المجتمعات والأفراد لوضع تصور عن العالم، وأنها العامل الوحيد لدمج الأفراد بالمجتمع دمجا ناجحا. والثقافة في مفهوم إدموند ليتش، عبارة عن تقاليد السلوك المعرفي التي تقبل الانتقال. حاول عدد من النقاد والدارسين الإبقاء على مفهوم "الثقافة" في عالم التعليم والفن والتقدم. وبذلك تصبح الثقافة حقيقة من حقائق الحياة، وعند كثير من الأنثروبولوجيين، فإن هذا المفهوم الجديد قد وجه ضربة مميتة إلى العنصرية التي تضع قناع العلم.[١٥]

من الطبيعي أن يتعدد مفهوم الثقافة بتعدد الإيديولوجيات، والانتماءات المعرفية المختلفة، حتى بلغت نحو ١٦٠ تعريفا، حسب رأي عالم الأنثروبولوجيا "ألفرد كروبر وكلاكهون". ومن هنا تنبع أهمية تحديد مفهوم الأنساق الثقافية، باعتبارها تشكل الأرضية والقاعدة، التي تنطلق منها جميع أنماط السلوكات الثقافية، التي نكتسبها من خلال عضويتنا في المجتمع، أو هي مجموعة القيم المادية والمعنوية، التي يأخذ بها الإنسان الفرد والمجتمع، وتتضمن بطبيعة الحال المعارف العلمية والفكرية، والوسائل المادية التي تخلق القيم، حسب تصورات الناقد والأنثروبولوجي، "ج. هرسكوفيتز"، في مرجعه الهام:أساس الأنثروبولوجية الثقافية.[١٦]

فالثقافات القومية، لم تجد أمام هذا التيار الجارف التنوع الثقافي، إلا طلب إدراج بند الاستثناء الثقافي في الاتفاقيات، أو المنظمات الدولية وخصوصا ما يعرف بالتهجين الثقافي المأخوذ





من الأنثروبولوجية الثقافية. إن الأنثروبولوجية الثقافية ببحوثها الفعالة، حول الثقافات القديمة تكتسي أهمية بالنسبة للنقد الثقافي المقارن، هذه الدراسات المقارنة معقدة تبحث في خصائص التطور الثقافي للإنسان والمجتمعات والجماعات البشرية عبر العصور إلى الآن. وتدرس الانثروبولوجية الثقافية مسائل الاتصال الثقافي، أو العلاقات، وقنوات التبليغ. ومعلوم أن الأدب المقارن يشكل نواة الاتصال. في المستقبل القريب سيقترب الأدب المقارن أكثر فأكثر من علوم جديدة مثل سوسيولوجيا النشاط الفني والإبداعي، والتاريخ المقارن والسيميائية، والنظرية العامة للاتصال ولا سيما نظرية وسائل الإعلام الجماهيري، ونظرية الإعلام. وهذا يعني في واقع الأمر النفاذ المتزايد للأدب المقارن في دائرة الانثروبولوجية الثقافية المعاصرة باعتبارها ميدانا واسعا مفتوحا على معرفة عصرنا وعلى مفهوم " العولمة الثقافية " هذا المفهوم الجديد. [١٧]

تتميز الثقافة بالحراك، أو ما يعرف بـ "الديناميكا الثقافية"، بمعنى أن هناك حالة من "الاندماج الثقافي"، فانتقلت الملامح الفيزيقية، وهاجرت العناصر والسمات الثقافية، وعن طريق عملية "الاحتكاك الثقافي"، فانتشرت بذلك الثقافة الآسيوية، وانتقلت السمات الفيزيقية الإفريقية، حيث حدث ما يسمى عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، وخاصة عند المدرسة المقارنة الجديدة، ما يعرف باكتساب الثقافة ". وهذا التوجه موضوع جديد من موضوعات النقد الثقافي. أي أن هناك في جزيرة مدغشقر، قام هذا الحراك الثقافي أوالانتقال الثقافي، فحدث هذا التشابه بين الأنماط الإفريقية والآسيوية، وأصبحت مدغشقر كما يقال وكما اشتهر عنها، بأنها هي الجزيرة الإفريقية الآسيوية. [١٨]

احتلت مسألة التثاقف/المثاقفة، ونطاق العمل الذي تنطبق عليه مكان الصدارة في النقد الثقافي المقارن. يعرف المثاقفة/التثاقف، " ج. مليفيل هرسكوفيتز "، على التتثاقف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر والمستمر، بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة، مع ما تجره من تغيرات في نماذج الثقافية الأصلية، لدى إحدى المجموعتين أو كلتيهما. وهذا التعريف يعني أن التثاقف/المثاقفة، هو تأثر الثقافات بعضها ببعض، نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات، مهما كانت طبيعة هذا الاتصال وأهدافه، وإن كانت معظو دراسات ارتصال الثقافي ركزت بالدرجة الأولى، على نوع معين من عمليات التغيير، وهو التغيير الاجتماعي وانعكاسه على الثقافة. [١٩]

وأيا كان المفهوم المثاقفة أو الانتقال الثقافي، فقد مهد لدراسة الأنثروبولوجيا المقارنة، وفق هذا الاتجاه عدد من الباحثين في أمريكا وأوروبا، أسهموا إلى حد بعيد في وضع الأنثروبولوجيا الثقافية. ففي أمريكا تعد الباحثة « مرغريت ميد » الرائدة الأولى، في تبني الاتجاه التواصلي/التثاقفي في دراسة التغير الثقافي لدى مجتمعات الهنود الحمر في أمريكا، ومدى تأثرها بالمستعمرين البيض من خلال احتكاكه بهم، ولاحظت الاضطرابات التي حصلت في الحياة الثقافية التقليدية عند الهنود الحمر نتيجة ذلك[٢٠].

ويحلل « ت.س. إليوت » عملية المزج الثقافي/ التثاقف، التي تحدث بين ثقافتين، احداهما غالبة والأخرى خاضعة، فيرى أن مشكلة المستعمرات تمثل مشكلة العلاقات بين ثقافة وطنية أصيلة وثقافة أجنبية، وذلك عندما تفرض ثقافة أجنبية « أعلى » على ثقافة « أدنى »، وكثيرا ما تتخ القوة



وسيلة إلى ذلك، وهي مشكلة تتخذ أشكالا كثيرة « فصمة مشكلة تبرز عندما تكون الثقافة الوطنية، قد بدأت تتحلل فعلا تحت تأثير الثقافة الأجنبية، بعد أن يكون السكان الأصليون، قد تشربوا قدرا من الثقافة الأجنبية، مما يصعب معه التخلص من تأثير تلك الثقافة، وبالتالي طردها. وبهذه الطريقة تظهر أنماطا من التعاطف الثقافي، والتصادم الثقافي، بين المناطق التي يسكنها المستعمرون، وبين الأقطار الأوروبية التي قدم منها المهاجرون. (٢١)

ويلاحظ إليوت أن الفئة المسيطرة مهما حاولت لفرض عناصر ثقافتها، ولو باستخدام أساليب القهر، فإنها لا تستطيع أن تدخل إلى الثقافة الأخرى أي عنصر ثقافي، لا يمكن التعبير عنه بسلوك علني، وفي الوقت ذاته يلاحظ أن اللجوء إلى القوة من شأنه أن يحول العناصر الثقافية المحظورة، من ثقافة السكان الأصليين إلى رموز، تستقطب الاتجاهات الثورية، وتلهب حماس الناس للتعلق بها أكثر من السابق. وفي مقابل ذلك، فقد تتظاهر الفئة المغلوبة، بالامتثال السطحي أو الظاهري، لما تفرضه عليها الفئة الغالبة، وأن تحافظ في ذات الوقت على قيمها وتقاليدها لعدة أجيال، فتعدل العناصر الثقافية السطحية المفروضة عليها، وتعيد تأويلها بشكل لا ينال من قيمها وتقاليدها بأي أذى. (٢٢)

وفي إنجلترا، ركز معظم الباحثين جل اهتماماتهم على عملية التواصل الثقافي/التثاقف، عند الشعوب الإفريقية، وما أحدثه من تغيير ثقافي. وفي هذا الإطار دعمت دراسات « هرسكو فيتز » فكرة النسبية الثقافية، حيث يتساءل:كيف يمكن أن نطلق أحكاما تقييمية على الثقافة البدائية، تلك الثقافة التي لا تعرف الكتابة؟ وأن كل فرد ينتمي إلى هذه الثقافة، يفسر الحياة الإنسانية في حدود ثقافته الخاصة. ولذلك، فمن الخطأ أن تعى الثقافة الغربية/الأمريكية والأوروبية، لإطلاق أحكام مسبقة على الثقافات الأخرى، وتتخذ من هذه الأحكام مبررا أساسيا للممارسات الاستعمارية، على أهل تلك الثقافات. وكذلك الحال في فرنسا، حيث اتخذ العديد من الباحثين الفرنسيين مواقف مشابهة لموقف هرسكوفتز في دعم تبني النسبية الثقافية ومناهضة النزعة الاستعمارية، التي تنظر إلى التثاقف على أنه عملية، تقوم على أساس من السيطرة، ورفضوا بالتالي الفوارق التثاقفية والاستعلاء الغربي على الشعوب الأخرى. (٢٣)

إن موضوعة التعددية الثقافية ليست جديدة، ولكنها مازالت موضوعة راهنة وساخنة، فمآسي يوغسلافيا السابقة وإيرلندا، والاضطرابات العرقية في الولايات المتحدة، وانبعاث الكره للأجنبي والعنصرية، وصعود المتطرفين. تفرض علينا أن نعرف ونحلل دور النقد الثقافي، في إطارات تعدد الإثنيات وتعدد اللغات وتعدد الثقافات. فعدم الانسجام هذا نجده على الأصعدة الثقافية واللغوية، والاجتماعية والدينية والإقليمية، وقد خففته المستويات الإقليمية والعالمية. فلا تنجو أية جماعة من الاختلاف الثقافي والتنوع. إن التنوع الثقافي يفرض نفسه إذن، من خلال الوقائع ويصعب السيطرة عليه. فالسكوت الثقيل والمذنب عن مسألة التعددية الثقافية، لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى اختلالات دائمة. فالتعددية في الواقع ليست واقعة حديثة إن من الناحية السوسيولوجية أو الناحية السياسية. وبالفعل إن وجود ثقافات فرعية إقليمية/طبقية، لا يلغي إمكانية فرض نموذج ثقافي بعينه على النماذج الأخرى. إن حداثتنا ومعاصرتنا تتميز بالتنوع في أشكال الجماعات،



والتثاقف والتربية الاجتماعية والتباين في الهوية واللغات والاتصال، وأنماط العيش في العالم ومقابل الآخرين. [٢٤]

أصبح ضروريا في دراسة الثقافات والتنوع الثقافي، في النقد الثقافي العمل على دمج العديد من الشبكات المفهومية والمنهجيات والعلوم، شبكات الألسنية والاتصال وعلم النفس وعلم الاجتماع، لأن الثقافات أكثر من كونها محمولات، تتطور انطلاقا من ظواهر نفسانية واجتماعية لغوية واتصالية. ففي هذا التباعد والتنوع تتموضع التشكيلات الثقافية الجديدة، والاختلاطات العرقية والاستعارات والترقبات والإبداعات. تقع الثقافات على ملتقى تحديد مزدوج، منطق الانتماء، الذي يعمل على مفاهيم البنيات والرموز ومنطق علائقي، يحيل إلى فكرة الشبكة والمسار والدينامية.

إن التحليل المقارن لأشكال معالجة التعددية الثقافية، قد أبرز اعترافا وشرعية للحقل. يفترض المنظور المقارن التساؤل حول استخدام مفاهيم جانبية مثل الأثنوية، الأقلية، التداخل الثقافي والتعدد الثقافي، الانخراط والاندماج والتمثل. لاشك أن للنقد الثقافي المقارن دورا يلعبه في هذا المجال؛ فالتاريخ والسياق والإطار المؤسسي والمعايير تفسر أوجه الاختلاف والاتفاق. وبهذا المعنى إن دراسة موضوع التعدد والتداخل الثقافي، يستعين بالفلسفة الظاهراتية، ومن علم الاجتماع الثقافي/التفهم والتفاعل، ومن الأنثروبولوجيا النقدية المقارنة/الحداثة، والنظرية التكاملية، ومن علم النفس اللغوي والاجتماعي/التصورات/ التصنيفات اللغوية.

إن التثاقف، وهو عملية معقدة، يختلف حسب الأوضاع السياسية والتاريخية، استعمار/حروب، والاقتصادية/هجرات، والجماعات المتقابلة، وبحسب المدة، وحسب العناصر الحاملة: لغات/ أفكار/نتاجات ثقافية أو مادية. وكان علينا أن ننتظر الثمانينات من القرن العشرين، بعد أبحاث باستيد وديفيرو كي نحصل على دراسات مطبقة على المجتمعات الحديثة. إن التثاقف هو الذي يحول المجتمعات المغلقة إلى مجتمعات منفتحة: فالتقاء الحضارات، واختلاطها، وتداخلها، هي عوامل تقدم، في حين المرض إذا ما وجد ليس سوى عكس الدينامية الاجتماعية أو الثقافية. تدخل الثقافات حاليا في صراع بين الانكفاء والانغلاق من جهة، والانفتاح والاختلاط من جهة ثانية.

إن الثقافات هي كالمجتمعات غير متجانسة، فالتعددية والتنوع هما في صميم الحياة نفسها. لقد عمل علماء الاجتماع وعلماء الأثنولوجيا وعلماء النفس جميعهم، بطرق مناسبة على عمليات التمايز. هذه مثلا حالة السود في الولايات المتحدة، والعرب الأفارقة، والأجيال الثانية، أو المهاجرين في فرنسا. فمن جهة يجب الاعتراف وقبول عدم التجانس في الجماعة ومن جهة ثانية، يجب قبول عدم التجانس الخاص. إن التنوع هو مكون للطبيعة الإنسانية، والاعتراف بالتنوع هو أحد الشروط للتمكن من الاعتراف بتنوع الآخر. إن الذي لا يستطيع أن يرى التعدد في ذاته وغناء داخله، لا يستطيع أن يتوصل إلى غنى غيره. [٢٥]

يدرك مفهوم التعددية الثقافية بطريقة مختلفة في أوروبا وأمريكا الشمالية. فالمسألة الهندية ومسألة العبودية، ومشكلة الإقصاء من المواطنة للهنود الأمريكيين والسود، ثم تطور الهجرة الأوروبية تشغل التاريخ الأمريكي، وتفسر ما فيه الكفاية الاهتمام المنصب على التعددية الإثنية والثقافية. لقد تلازم بروز التعددية الثقافية في



الولايات المتحدة، مع النضال من أجل الحقوق المدنية في الستينات، وجاء على أثر سياسية هجرة، تميزت بإيديولوجبة، أي اندماج المهاجرين من كافة المشارب والأوضاع الاجتماعية فيثقافة واحدة. أما بالنسبة لكندا، فقد تنادي بنموذج للمواطنة متعددة الثقافات. ومن نفس المنظور إن مبدأ « الانتماء المزدوج »، أصبح مقبولا لأنه اعتبر كعنصر كفيل بتعزيز الاندماج الثقافي، فتجاور تعابير التعددية الثقافية، الاندماج، التداخل الثقافي، يشهد على صعوبة الأخذ بعين الاعتبار لحقيقة معقدة ودقيقة، لتثبيتها في الخطاب وفي الممارسات. فضلا عن ذلك، إن مسألة الكيبيك ليست بلا عواقب، على توجهات واهتمامات الحكومة الفيدرالية الكندية. كما أن التوجهات داخل الاتحاد الأوروبي متنوعة، وهكذا اختارت هولندا والسويد وبلجيكا والبرتغال وأسبانيا مثلا سياسات التعدد الثقافي. وتم المشاركة في اللغات والثقافات الأصلية، وإدخال أولاد الغجر إلى المدارس، وكذا تعدد وسائل الإعلام وصفوف التعدد الثقافي، وإدارة التعددية الثقافية في المدارس.

[illegible]

وعلى إثر كليفورد غيرتز، والأنثروبولوجيين الثقافيين، سعت التاريخانية الجديدة إلى تطوير منهج في قراءة الثقافة كفعل حي، حسب مقولة غيرتز في (الوصف العميق). تتخلى التاريخانية الجديدة عن عدد من المفهومات النقدية المركزية من مثل المحاكاة والوهم والتخييل وفعل الترميز، هذه المفهومات التي تعتمد تصورا يجعل العلاقة بين الأدب والتاريخ علاقة بين خلفية وأمامية، والتاريخ خلفية للأدب الذي هو أمامية للتاريخ. هذا تصور يضيق النظرة النقدية إذ يجعل الأدب انعكاسا لسياقاته. وهو ما يجعل التاريخانية الجديدة تعيد تقييم العلاقة فيما بين النصوص من جهة وما بين الأنظمة الدلالية الأخرى، لسوف نراها تقوم بتذوق النصوص الأدبية في المحلول التاريخي، دون أن تتخلى عن المنهج النقدي التحليلي في التأويل والتفسير.

جاءت الإنثروبولوجيا التأويلية الرمزية عند « كليفورد غيرتز »، ردا معارضا للتوجه البنيوي الشكلي الصوري في دراسة الرموز. ويعد « غيرتز » من أكثر الأنثروبولوجيين الرمزيين اعتمادا على منظومة متنوعة من النظريات والأفكار، التي نتسب إلى دلتاي، وماكس فيبر، وبيرس، وسوزان لانجرا، وكينيث بيرك، وولكر بيرسي، وبول ريكور. وفتنجشتاين، وبارسونز. كان الفضل الكبير للإنثروبولوجيا التأويلية الرمزية، في إحداث نقلة نوعية في الدراسات الأنثروبولوجيا والنقد الثقافي في الربع الأخير من القرن العشرين، إذ تحولت إلى الاهتمام بالمعنى والرمز، والتأكيد على بناء نظرية عامة عن الثقافة، تعتمد على المنهج الإثنوغرافي أو الكتابة الإثنوغرافية، والنظر إلى المجتمع على أنه نص، يمكن قراءته وتأويله. (٢٦)

وهذا الاتجاه الذي يتزعمه (كليفورد غيرتز)، لا يزال أحد الاتجاهات المهيمنة في الأنثروبولوجيا الرمزية، ومع ظهور الاتجاه التأويلي، تم الاستخدام المجازي للثقافة على أنها نصوص وضع علامة فارقة بين العالم السلوكي، والمفسر أو ألمؤول الثقافي. وطبقا لهذه الرؤية فإن الأنشطة الثقافية، يمكن أن تقرأ لمعانيها من خلال الملاحظ تماما، مثلما تكون المادة المكتوبة والمستخدمة في الكلام متاحة للقراءة بصورة تقليدية. والأنثروبولوجيا



الرمزية تعالج الحياة الاجتماعية والأنشطة الثقافية، من حيث هي ظواهر يمكن دراستها وفهمها، على أنها حوار للمعاني أونقاش يتعلق بالرمز المتضمنة لتلك المعاني. وهذا في حد ذاته يشكل محورا أساسيا للعلوم الإنسانية، كما أكد غيرتز مشيرا إلى أفكار ماكس فيبر ودلتاي.(٢٧)

إن الأنثريبولوجيا التأويلية، تركز على أهمية دور الأنثرويولوجي في عملية التأمل، وردود أفعاله في سياق العمل الأثنوغرافي والتأويل الثقافي النقارن، كما أنها تؤكد الأسلوب أو الطريقة، التي بها يفهم الأنثروبولوجي النصوص الثقافية وقواعدها بالإضافة إلى فهم الأشكال المختلفة، من الاتصال الثقافي مثل:الشعائر ومعرفة القواعد التي يستخدمها الأفراد، في استنتاج المعنى من الأنماط السلوكية والأشكال التعبيرية المستخدمة. تبلورت الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية، وكما سبقت الإشارة ومن أعمال الأنثروبولوجي الأمريكي الشهير « كليفورد غيرتز »، الذي قام بسلسلة من الدراسات المختلفة في مجتمعات متعددة بالشرق الأوسط/ المغرب، وجنوب شرق آسيا/أندونيسيا، ولقد جمع غيرتز بعض الدراسات الهمة في كتابه « تأويل الثقافات »، الذي يؤكد فيه على الثقافة، من حيث هي نسق من الرموز القابلة للتأويل، الكتاب يركز على البعد الاجتماعي الثقافي للرموز. يستخدم التأويل الرمزي للثقافة والمجتمع. أشار إلى إلى أن الرموز، من حيث هي حاملات للمعنى والتصور تتحد معا، كي تؤلف نصوصا ثقافية، تسمح للناس بأن يتواصلوا معا وأن يعبروا عن أنفسهم بأنفسهم. (٢٨)

والثقافة عند غيرتز عامة لأنها تتألف من رموز ومعان هي أيضا عامة، فقد طور فكرة النسق الثقافي أو الرمزي، وحررها من الأطر الجامدة عند ليفي شتراوس. كما أنه استخدم الصور أو الرمز كي يكشف عن أنماط ثقافية معنية، في مجتمعات يعينها،كما هي الحال في دراسته عن المسرح. وقد نجح غيرتز في أن يثير الاهتمام حول القضايا، التي درسها حول المنهج الذي استخدمه، وكذلك حول استخدامه للرموز أو التأويل الرمزي. فالكلمات مثل المفردات والمصطلحات واالألفاظ أو اللغة بشكل عام، والأبنية والتركيبات التي تتألف منها، مثل الأساطير والقصص والنظريات والتشبيهات، والأصوات المتجسدة في الموسيفى والنغم واللحن والكلام، والصور مثل الأنماط النماذج والرسم، مكن أن تكون رموزا، وأي موضوع يمكن أن يكون رمزيا سواء أكان موضوعا طبيعيا مثل الماء والآبار والمجوهرات، أو موضوعا صناعيا مثل الأدوات والآلات والتيجان والصولجات. كما أن الحداث أو الوقائع مثل الشعائر والطقوس، يمكن أن تكون ذات دلالات رمزية. ونفس المعنى ينطبق على العمليات والممارسات والنظم أو المجالات المؤلفة من للنسق الثقافي الرمزي ككل، مثل الدين والقانون والإيديولوجيا والحس العام والفن والعلم والفلسفة، فالدين على سبيل المثال، هو نسق ثقافي مؤسس على الرموز المقدسة، والإيديولوجيا نسق من الرموز المتفاعلة والمتداخلة، والتي تؤلف نموذجا للفعل السياسي، سواء لدى المؤسسات الحكومية أو لدى الأفراد. (٢٩)

من نافل القول إن الشرق، وخاصة بامتداده العربي والإسلامي، كان ومازال مثال أسئلة وتصورات واجتهادات فكرية تخطئ وتصيب. ويتباين درجات الصواب والضلال تبعا لقراءات المهتمين بهذا الواقع، الذي طالما كان مادة الأساطير والنهايات المتصلة بعالم الروح. وربما كان من عداد هؤلاء الفيلسوف والمنظر الأنثروبولوجي المقارن



البريطاني « أرنست غلنر »، أستاذ الأنثروبولوجيا الثقافية بجامعة كمبردج، ويعد واحدا من الأنثروبولوجيين الدارسين للمجتمعات الإسلامية، له العديد من الكتب، من أبرزها:المجتمع المسلم، البربر والعرب، العقل والثقافة، الأمم والقوميات، المجتمع المدني وأعداؤه. قام بدراسة المغرب العربي. عندما نضع أفكاره ومنهجه التحليلي على محك الحوار والنقد، غير أن الباحث يستدرك، فيقدم لـ « غلنر » بفضيلتين، تتجلى الأولى في أن لمكونات التاريخية لهذا النموذج الغربي ذات أصل محلي، في استناده إلى المؤرخ العربي ابن خلدون. وسيبدو أن هذا الأصل الذي تنحدر منه افكاره، يبدد أي إيحاء بالتمحور الإثني أو الاستعلاء الغربي.

والفضيلة الثانية لتحليل « غلنر » كونه تحليلا سوسيو ثقافي، أي أنه يقدم سوسيولوجيا ثقافية للمجتمع الإسلامي، ترتكز على الديالكتيك بين المدينة والقبيلة، فضلا عن أحكام الإسلام وعناصر تكوينه التاريخي والفكري. ولا يبدو (غلنر) شكوكا في صلاحية أو دقة تمثيل ابن خلدون للقوة السياسة المحركة للتاريخ. ويلعب الدين عند غلنر دورا مهما في دورة الحكام، والإسلام عنده يتميز بقانون مقدس/الشريعة، ولذلك يقوم الدين بتشكيل (نوموقراطية) في حكومة تحكم بموجب الشرع. ويحدد غلنر طابع المجتمع الإسلامي بوصفه دولة ضعيفة وثقافة قوية

. وهو يتصور أن أن الحالة الإسلامية نقيض الحداثة والعلمنة الأوروبية، إذ أنها لاتقاوم العلمنة فحسب، بل تسعى إلى الحداثة من خلال الدين[٣٠].

وردت في أحد نصوص غلنر:الباطنية الصوفية بديل عن الإسلام الشرعي المنضبط. ففي حالة:يجري البحث عن بديل لإسلام العلماء، لأنه لا يحقق الاكتفاء التام. وفي الحالة الأخرى يكون التعويض عنه مطلوبا، لأنه وإن كان اعتمده منشودا، فهو في شكله الضيق المديني غير متاح محليا، أو أنه غير قلبل للاستعمال في السياق القبلي.

وهناك وقائع تعارض هذا الاستنتاج، إذ طالما كان العلماء أنفسهم مشاركين كأعضاء في الصوفية وقادة لها. كما كان عليه الأمر في حالة خصم ابن تيمية قاضي دمشق الشافعي، وقد كان من مؤيدي شطحات ابن عربي. وهذا يكاد لايكون استثناء، بل هو القاعدة. والأمر الملفت والمثير للاستهجان، هو قرن ممارسات العلماء بالطقوس الغامضة. ونوافق على تمييز غلنر بين التقليد الكبير لعلم المدينة والعماء، وبين التقليد الصغير للمعتقد والممارسة الشعبيين، ولكنه مخطئ في رسم الحدود بين التقليديين، على أساس المراسم والطقوس.[٣١]

ومما يثير الاستغراب والأسئلة ما طرحه غلنر حول تصوير الملذات الحسية، وكذلك احتجاجه الضعيف المردود بأن مؤلفين (بورنوغرافيين) هما:الروض العاطر، وعودة الشيخ إلى صباه، كانا من تأليف رجال ذوي ألقاب دينية، وبمثل هذا الأسلوب التلفيقي الانتقائي،كان كلام غلنر حول المسكرات والشراب، إذ يزعم أن ثمة مدارس فقهية إسلامية، قد أباحت منتجات أنواع من الشراب في فترات معينة من التحضير، وقد عاقرها أفراد البرجوازية المدنية. وبالمقابل فقد أورد غلنر فكرة طهرانية المسلمين المدنيين، وقد استمدها من المسلمين الإصلاحين الحداثيين.

لقد أدت الحداثة بالمسلمين لا إلى تآكل جوهرهم التاريخي، بل إنها على النقيض من ذلك أدت إلى تجدده في ظروف جديدة، ويرتكز غلنر في عمله الأخير « ما بعد الحداثة والعقل والدين »، وهو يجادل قائلا إن الإسلام بخلاف الأديان



الأخرى، أثبت مقاومته للعلمانية. ويجادل أيضا أن الإسلام المصلح قام بدور شبيه إلى حد بعيد بدور القومية في بقاع أخرى. ويحاول غلنر صياغة الإسلام الحديث في قالب (فيبري)، من الطهرانية والعقلانية الملائمة للحداثة والصناعة الرأسمالية، ولكن هل ينسجم النظام الاقتصادي في بعض هذه البلدان كماليزيا مثلا مع النصوص الشرعية؟[٣٢]

ومما يستنتج أخيرا أن مواصفات غلنر للسياسة الإسلامية الحديقة وسياقاتها الاجتماعية توصيف مشوه، شأن النوذج التاريخي للمجتمع الإسلامي المستمد منه هذا التوصيف. وهو يستهوي القارئ العادي (غير المتخصص)؛ أولا بسبب أناقته الفكرية، وثانيا لأنه يقول أشياء حسنة عن المسلمين الحداثيين، مع إبقائهم منفصلين وغرباء في الوقت ذاته ذلك أن أشكالهم الاجتماعية والسياسية الخاصة الضاربة في ثقافة وتاريخ، تشجع على الحداثة والتقدم، فيما يتحول الإسلام لديهم إلى إيديولوجيا للتطور.

تناول أيضا أرنست غلنر في كتابه « المجتمع المسلم » الأساس الاجتماعي للأنتليجانسيا الجزائرية، حيث ذهب إلى أن الجزائر الحديثة، تحمل بصمات مختلفة للرادكالية، فكفاحها من أجل التحرر الوطني، كان استثناء في قسوته، وشمل عددا كبيرا وفظيعا من المآسي والضحايا والتضحيات. وفقط ما حدث في فيتنام يتخطى ما حصل فيها، ولا تعادل أي مستعمرة أخرى ما حصل في الجزائر. وبعد الاستقلال انتقلت الفاعليات السياسية والثقافية الكبرى. فالنظام السياسي في عمومه قائم على المساواة، وتطهري وحاد نوعا ما، بأي معايير. ولقد نظر الجزائريون لجهودهم لتحسين أحوالهم، باسم الإسلام والعدالة. وكل هذه المزايا كانت نتيجة كفاح مجند من أجل التحرر، تبعه قدر لا بأس ه من العدالة والرادكالية جادة عموما، كان يراد لها أن تجعل من الجزائر محج اليسار الدولي. [٣٣]

يرى غلنر أن الجزائر وجدت في فرانز فانون المفكر أو الشاعر لهذه الرؤية، وهو لم يكن من السكان الأصليين للجزائر، إلا أنه يتماهى مع القضية الوطنية الجزائرية. أثناء مشاكل الطلاب في الأقطار المتقدمة، نسمع اسم فانون، أو على الأقل شعارات من أعماله، في كتابات الجدران على جدران الجامعة. سيلاحظ الزائر إلى الجزائر أهمية وعظمة الإسلام، وسيصدم بانتشار الشعائر الدينية على المستوى الحكومي والشعبي، واحتمالا، سيفسر الأمر بالشكل التالي:للتقاليد الإسلامية أثر عميق، وسلطة على عقول وقلوب هذا الشعب. والتقاليد والأعراف الدينية ليس من السهل تحطيمها، ولا يمكننا أن نتوقع أن تتهاوى بعد أول اتصال مع أفكار عصر الأنار، ولا يممكن للحداثة العلمانية، أن تظهر حتى يضعف تأثير التقليد والعراف الدينية، وهو أمر لا يحدث بسهولة وسرعة. [٣٤]

يذكر أرنست غلنر، أن الجزائر قد زارها من قبل زوار غربيون إيديولوجيون، ولم يكونوا دائما يبحثون عن ثورة حفيفية، فالحرية التي كانوا ينشدونها كانت حرية شخصية أو أخلاقية، وليست حرية سياسية. وفي التراث العلمي أبرز هؤلاء الزوار/الحجاج بالتحديد، والذي لم يبحث فقط عن ضالته، وإنما وجدها أيضا (أندريه جيد). وهو شاهد بليغ في نظر غلنر، ودقيق على صدق الحالة الدينية في الجزاعر آنذاك، وهي حالة ينبغي أن تعرف، قبل أن نتمكن من معرفة الحالة الدينية الحاضرة.

تبرز الجزائر/بسكرة في عمل أندريه جيد الفني، لتسهم في تركيبه وبنيانه وتضفي عليه



سحرا ورونقا، لا بطبيعتها ومدنها كما في قوت الأرض، واللاأخلاقي، لكن بعناصر مختلفة، تخفي وراءها أكثر من دلالة. يتمثل أول هذه العناصر في شخص « عثمان »، الذي التقى به الكاتب في بسكرة، واتخذه مرشدا في هذه المدينة. تحدث عنه كثيرا وكان في مقدمة من ذكرهم، كان يجد لذة وسعادة في الحديث عن عثمان، ويعجبه أن يدون عنه كرمه اللامحدود، وتواضعه الكبير وطموحه القوي وأفكاره، التي تنم عن ذكاء وعلم. كان يحلو له الجلوس معه وتبادل الرأي. لا زال عثمان شابا إلا أنه كان يمتاز بقدرات هائلة، تدفعه في ذلك إرادته القوية في التحصيل والإقناع والتحليل، ولم يكن لجيد إلا أن يعجب بأفكاره وسلوكه كل مرة. (٣٥)

تمنى جيد بكل بـراءة أن يكون مثل أطفال بسكرة الذين يلعبون ويمرحون، في تلك الحيوية وذلك النشاط. وفي هذا دلالة عميقة على تأثره الكبير بحالته الصحية، وانعكاسها على شخصيته، واعتراف مباشر بأن الجزائر بقيت لسنين، تكشف عن جوانب خفية وحقيقية من حياته. زادت الجزائر الكاتب قيمة وأثرته، بما كان يسجله عن حياة الجزائريين الاجتماعية، التي كان يميزها البؤس والفقر، بل بلغت حد استغلال الأجانب لأهلها، في أبشع صور الظلم والاضطهاد. فقد كان منهم من يأخذ أولادا إلى فرنسا، ليسهروا على راحته وخدمته. إنها صورة من صور الاستعمار واضطهاد الشعوب واحتقاره للإنسان. ويتجلى هذا أكثر عندما يتحدث جيد عن « مريم » ومثيلاتها، وكيف جعلت منهن معاملات الاستعمار بائعات هوى ولـذة بثمن بخس، وهن لم يبلغن سن العشرين، كانت مهمتهن الرقص والغناء في مقاهي بسكرة إلى طلوع الفجر، وكانت السلطات الفرنسية المحلية، تنظر إليهن على أساس أنهن قطيع لا غير. (٣٦)

وقد كانت في نظر غلنر، هذه الوحدة والتناغم، هي التي وجدها جيد في شمال إفريقيا. ولقد شمل اكتشافها والوصول إليها خطوات عديدة، فلقد قابل جيد في الجزائر أوسكار وايلد واللورد دوجلاس، وفي هذه الأثناء قابل بطبيعة الحال بوسي التي غادرت عندها. وعن طريف وايلد وجد جيد حالته الطبيغية، التي منعته أخلاقه السابقة من قبولها. ومحاولة جيد إقناع القارئ بالجانب الإحصائي اللذائذي من تحرره له منطق عجيب. ويبدو جيد في موافقه هذه متأثر بألف ليلة وليلة، حيث صرح علانية عن ذلك بقوله:« هنا للمرة الأولى تظهر لنا أخيرا صورة أبي نواس، ذلك الشاعر الرائع والسكير، والشاذ والفاسق، والمجنون تقريبا. والمعروف دعابته كأبياته، والذي يشتري أطفال تونس قصته الماجنة والشعبية، في حوانيت الناشرين الصغار بثمن زهيد، كما يشتري الأطفال المهذبون هنا قصة دو جسلان ». والمهم وما نحتاجه هنا، هو استخدام جيد واحتفاؤه بالخلفية الاجتماعية لذلك التحرر، الذي حوله إلى تطهري سابق بشكل حرفي بقية حياته. (٣٧)

تستوقف غلنر « يوميات » جيد بما سجلته عن الجزائر من ذكريات ورحلات وشعب وأدب. وكل ذلك في صور رائعة تفيض صدقا وحبا، لأنها تمثل قبل كل شيء جزءا هاما من حياة ومن وجود. كان الكاتب حريصا على ذكر كل التفاصيل. فقد كتب اليوميات لنفسه، ويحلو له أن يعيد قراءتها، ليسترجع حياته الماضية لحظة بلحظة، ومن ذلك وصفه للطريق المؤدي إلى إقامته ببسكرة، وما كان يحيط به من حدائق، وما كان يترآى له من حوله في الأفق، من صحراء مترامية الأطراف، يدون كيف كان عثمان، والصادق، يأتيان إلى بيته لأخذ قسط من الراحة، قبل أن يواصلا طريقهما إلى المدينة،



وبخاصة في شهر رمضان، حيث كان يحلو له تقديم التمر والحلويات والمشروبات، وبعدها يسكن كل شيء، ليبقى الناي سيد الموقف.

يسجل كيف كان يفضل أن تبقى النوافذ مفتوحة ليسمع كل شيء، ويمكنه النهوض باكرا قبل طلوع الفجر، ليشاهد على أطراف الصحراء الشمس في منظرها الجميل، وهي تشرق كل صباح. ثم كيف يغادر الشاب (لوصيف) الحي، بعد أن يدق إلى الأبواب، وتخرج الأغنام بأنواعها، لتذهب بعيدا عند المروج. ومرافقته أحيانا ليقص عليه تعلقه الكبير بالصحراء، التي أصبحت تمثل كيانه، بعد أن كانت توحي له بالخوف. لم ينس صديقه عثمان الذي خصه باهتمام كبير، كان يراه يطالع على طريقة (بوفار)، ويكتب على طريقة « بكوشي »، وتعجبه إرادته القوية في التحصيل، وتشجيعه له بتزويده بالكتب كـ (ألف ليلة وليلة)، التي قضى عثمان الليل كله في قراءتها. ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن العرب بلباسهم الأبيض، في جلساتهم العفوية على الأرض، وهم يتجاذبون أطراف الحديث حتى الصباح، وبخاصة في فصل الصيف. (٣٨)

وكانت رحلة جيد كما يرى غلنر، التي أدت إلى تحرره في الواحة، التي يصفها بشكل رائع في روايته وسيرته الذاتية ويومياته. وهناك لحن قصيدة حريته، (أنشودة إلى أبولو بسكرة المجهول)، الذي يدين له بنجاحه. لماذا بسكرة؟ لعب جمال الوحدة دوره: (كنت الينابيع تلمس الوحدة..كنت أستمع وأرى، وأتشنشق بصورة لم يسبق لها مثيل.. كنت أشعر بأن قلبي تحرر، يتمزق في ابتهاجه ويذوب في عشقه لهذا الأبولو المجهول، ويعود السبب جزئيا إلى الغنى الكلاسيكي الذي بقي في الريف حول بسكرة، وبالذات شمالها، الذي ربما أعطاه الإيحاءات في الفكر الكلاسيكي). لكن ملاحظة جيد الحادة عن الحياة الطقوسية الملحمية، كانت أيضا مهمة جدا. فلقد كانت بسكرة مركزا للدعارة، من بين مراكز أخرى على العهد الاستعماري. وقد كانت البنات يجلبن من قبيلة أولاد نايل، وكانت قطعان أولاد نايل هؤلاء تمر بشارعين مقدسين، حيث الأولياء زواياهم، وكان حضور أولاد نايل أنفسهم بها واضحا.

وكان هذا الحضور المكثف لمثل هذه الأنواع من الفجور في الشوارع المقدسة، هو الذي أدهش جيد في البداية. فقد كانت تسمية « شارع مبارك »، تسمية هجائية ساخرة يقصد بها عكسها، في ضوء ما كان يجري، والتي أن شهدها هناك؟ لكنه قرر عن حق أن الأمر لم يكن تسمية ساخرة؛ولم يقصد أي هجاء أو سخرية على الإطلاق، فلقد كان أولاد نايل يشاركون في العديد من الاحتفالات المحلية، التي كان نصفها دنيويا ونصفها الآخر دينيا. وكان أكثر الأولياء تبجيلا ويرى وسطهم. فالتقوى المحلية لم تكن تنظر لهذه الأمور كخطايا. (٣٩)

ودون شك – حسب غلنر - فإن الأمر كان كذلك، والوصف الإثنوغرافي الديني الذي قدمه جيد لبسكرة، يمكن التحقق منه بما ورد في العديد من الملاحظات التي دونها غيره، عن الدين الشعبي الطقوسي في شمال إفريقيا. فواحة بسكرة تزرع بالنخيل وتقع في موقع استراتيجي بين بدو الصحراء الحارقة، وتلال الأوراس العالية في الشمال. هنا كما هو الحال في كل مكان، كان السوق أيضا عبارة عن موسم يضمنه ولي وضريح، يقوم السوق في حرمه، والذين يأتون إلى السوق يأتون من أجل متع الحياة وليس لرفضها، والأولياء الأحياء الذين أيدوا مثل هذه الزيارات المتعددة الأغراض، ليس من صالحهم أن يكونوا جهة رقابية، وليس لديهم ما يدفعهن لذلك، وسيكون أمرا غريبا لو فعلوا ذلك

بالفعل. وهنا كان يوجد أساس اجتماعي للوحدة الأبولونية، كالتي كان جيد يبحث عنها ووجدها. وكان هذا أمرا عاديا في شمال إفريقيا، وبالذات في الجزائر.

ويشير غلنر للأولياء الذين رآهم جيد في شوارع بسكرة المقدسة، كانوا بالفعل متصوفة (مرابطين) عاديين. وكانت هذه الشخصيات منتشرة ومعروفة في طول شمال إفريقيا وعرضها، لكن كانوا يتمتعون في الجزائر بما يشبه الاحتكار للقيادة الدينية، وكان منافسوهم الطبيعيون العلماء (الفقهاء)، الذين كانوا يعارضون الهرطقات القبلية. لكن هؤلاء العلماء بقوا بشكل عام يقطنون المدن، وهو الذي كانت جزائر القرن التاسع عشر المسلمة، تفتقده بشكل كبير.

وما رآه جيد كان بالتأكيد – حسب غلنر - جوهر الحياة الدينية الجزائرية في ذلك الزمان، وكان التجديق أو الفجور عاديا، كما أنه غير عادي الآن. وهذا التحول الأساسي هو الموضوع الأساسي. لكن حينما صلى جيد لأبولو بسكرة المجهول، فإنه لم يكن يخاطب فقط إسقاطاته، أو الأطلال الجاهلية المحلية، فلقد اختار في زمنه، الوطن المتواضع لعقيدته وببصيرته وإدراك ووعي. وربما كان من الأفضل، أن نورد أنشودة جيد لأبولو بسكرة المجهول بشكل مطول: « خذني.. خذني كلي، صرخت أنني أنتمي لك وأطيعك وأعطيك نفسي، وأعلن أن كل ما ينبغي أن يكون نور وتنوير. لقد كافحت ضدك حتى اليوم جهلا. لكنني الآن اعترف بك وأمرك مطاع :لن أقاوم،استسلم لك، خذني ». ويخبرنا أن قلبه في هذه الفقرات كان يفور من الامتنان، وهو يذوب في حب هذا الأبولو المجهول، وبالتأكيد تعكس الأنشودة مثل هذه الحالة العقلية، والسوابق والنتائج الأدبية المترتبة لهذه الفقرات تصبح عجيبة حقا. [٤٠]

وبكل جلاء هو هذا النداء، الذي كان جيد يرد عليه بحرارة، وليس هناك من شك حول الصدى الأدبي. فهو يقرر بشوق كم عوقب فعلا لمحاولة مقاومة طبيعته، ومن ثم الطبيعة. لكن جدارة اختياره للموقع لتناسخ أبولو، قد تم التأكيد عليه ليس فقط من طرف المؤرخين الاجتماعيين للقرن التاسع عشر للجزائر، لكن أيضا من طرف معظم الأثنوغرافيين المتأخرين لشمال إفريقيا – حسب ما ذهب إليه ارنست غيلنز - تقوم المعرفة الموجهة من الغرب إلى الشرق، على أساس توزيع جيوسياسي للتشكلات الخطابية، وبنيات الواقع العربي/الإسلامي، بين مجال خطابي/ معرفي، يدرس النصوص هو الاستشراق، ومجال خطابي يقدم على أنه مختلف هو الأنثروبولوجيا، تقوم بدراسة الأنساق الثقافية والاجتماعية وتمثت البشر كجزء من هذه الأنساق. أليست الأنثربولوجيا/الإناسة في هذه الحالة امتدادا موضوعيا للاستشراق؟

إن السياق العام لطرح هذه التساؤلات، هو ضرورة إرساء سوسيولوجيا ثقافية وأنثروبولوجيا مقارنية للاختلاف، تقوم على تفكير نقدي متواصل، يزاوج بين الحوار المستمر مع الأنثروبولوجيا وبين الاستشراق الغربي، على أسس علمية وثقافية دينية وسياسية. من هنا نقم مقاربة نقدية للعمل الأنثروبولوجي، الذي قام به الباحث الأمريكي " ديل إيكلمان "، حول " المعرفة والسلطة بالمغرب "، وهو يتضمن ضبط العلاقة بين الأسلوب العام للمعرفة الدينية، الذي كان المدرسون التقليديون ينقلونه، والسياق الاجتماعي الثقافي، الذي يتم فيه استخدام المفاهيم، أي الوسط القروي المغربي. [٤١]

تتكمن أهمية منهج السيرة لدى إيكلمان في



صلاحيتها لضبط الوقائع السياسية والاجتماعية والثقافية، في مجتمع مغربي معقد، يحضر هذا المنهج لدى الباحثين الأنثروبولوجيين، الذين درسوا المجتمع المغربي. يستخدم إيكلمان السيرة الاجتماعية كمقاربة لتكسير المفاهيم والتصورات الجاهزة، التي صاغها الغربيون ودارسو الشرق الأوسط حول التعليم الإسلامي ووظائفه. إن صوت الإثنوغرافي يبرز من خلال تفكيره الذاتي حول تجربته العقلية، وتقطيعاته وترجماته للغة إلى رأسماله الألسني. إن الالتقاء الأنثروبولوجي بين الذات والآخر، لا بد أن يفهم في هذا السياق، أي تعددية الأصوات وتداعيها. (٤٢)

يعلن إيكلمان أن قرار وضع صورة عن السياق الاجتماعي للتعليم الإسلامي في المغرب القروي، من لال السيرة/الوثيقة الاجتماعية لحياة القاضي " الحاج عبد الرحمن "، وثد كان آنذاك قاضيا ببجعد بالأطلس المغربي الكبير، وهي المركز الحضري الذي اتخذه الباحث/أيكلمان، لدراسة أنثروبولوجيا أخرى بعنوان "الإسلام بالمغرب". وأثناء إقامته بالمغرب وتعرفه على القاضي، تبلورت لدى الباحث فكرة الكتابة عن حياته، وقد امسك بالمداخل الفعلية لربط تجاه الشخصية، وإدراكاته بمسار الأحداث في القرن العشرين، وبالضبط التعليم الإسلامي في جامع اليوسفية والسياسي القروي. (٤٣)

تحاول الكتابة الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية، إعادة النظر في الصورة التي دأبت على رسمها الكتابة الكولونيالية، وحتى بعض الكتابات الوطنية بعد الاستقلال للمعرفة الدينية. يبين إيكلمان بأنه جرى التعبير عن آراء متطرفة من قبل دارسين أوروبيين وعرب مسلمين معاصرين، تجاه التعليم الإسلامي، إذ نظر إليها بمظهر السكونية فـ " ليفي بروفنسال "، يرى بأن المدرسين يشكلون نسخة طبق الأصل لسابقيهم ي الفرون الأربعة الأخيرة، ينما يؤكد " كينث براون " على رتابة التعليم الإسلامي، أما " جاك بيرك "، فيرى بأن هذا التعليم يخرق كل التقنيات البيداغوجية. خلافا لهذا الطرح لا يمكن إدراك البيداغوجيا التقليدية حسب إيكلمان، إلا بموضعتها في سياقها الثقافي الاجتماعي. (٤٤)

يرى إيكلمان أن فعالية هذه البيداغوجيا المؤثرة على نسق المعرفة، هي التي مكنت الطلبة المتخرجين، من أن يصيروا سياسيين ووزاء، ويتكيفوا مع تغيرات ونشاط الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية ومقتضيات الحياة المعاصرة. إن أطروحة إيكلمان التي حاولنا إيجاز عناصرها الساسية، تحاول كشف، ما عجزت الكتابة الاستعمارية عن إبرازه بفعل أحاديتها ودفاعها عن النموذج الغربي، واحتقارها للنموذج التقليدي، لكن ما غب عن إيكلمان، هوأن السياق الاجتماعي للتعليم، والذي يفرض الترابط العضوي بين البيداغوجيا التقليدية والمجتمع، لم يعد يساع على التغيير السوسوثقافي، إنه موروث عن الماضي، ولم يعد يؤهل للحاضر وللمستقبل. ففي منطلق القرن العشرين لم يعد السياق الاجتماعي، يستمد مقوماته من ذاته، وإنما أصبحت تتحكم فيه دينامية الخارج/الاستعمار وما يرتط به من نظم. (٤٥)

على مستوى الأدوار السياسية، يعتبر إيكلمان بأن رجال التعليم المنحدرين منعاءلات الأعيان القرويين، لا يرفضون التعاون مع الإدارة الاستعمارية، لذا اتسمت مواقف رجال التعليم بالصمت. وقد لعبوا دورا هاما في تكريس الإدارة الاستعمارية عن طريق معرفتهم باللغة العربية. ويرجع ذلك حسب إيكلمان إلى أن رجال التعليم

لم يشكلوا جماعة منظمة. ونظرة الحماية كانت هي توظيف قوة النخبة، وإدماجها بالحفظ على امتيازاتها المادية، وعدم تفككها كما حصل في الجزائر. [٤٦]

وأخيرا، يمكن أن نلمس في كتابات ديل إيكلمان، أن محاولات الكشف عن ما هو خفي، أي آليات وأسس التعليم الديني، التي يتم طمسها في سياق التغيرات الناجمة عن سيرورة التحديث، ومن خلالها ضبط العلاقت بين الدين والسياسة، وتطورات الظاهرة الدينية في المغرب والعالم الإسلامي، قد يؤدي أحيانا إلىالتعاطف – وهو أمر مشروع – ولكن إلى التحيز مما يجعله أسير مسبقات واحكام بلية، تتغلغل في عمله الأنثروبولوجي، تكون ناتجة عن لاشعور هذا العمل، أو هذه الكتابة التي تخص الآخر، بما هو الطرف المتحكم في عملية الكتابة عن الآنا.

قضى "جاك بيرك"، عالم الاجتماع والناقد الأنثروبولوجي الثقافي، رحلة علمية من أعلى طراز، غزيرة الإنتاج ومتميزة بالمواقف الجريئة والشجاعة، المناصرة للقضايا العادلة في العالم، والمتعاطفة إلى حد كبير مع الحقوق المشروعة لبلدان العالم الثالث، ولبلدان المنطقة العربية، وخاصة مع كفاح الشعب الجزائري قبل التحرير وبعده، ومع حق الشعب الفلسطيني في تقريره مصيره. كانت رحلته العلمية شاقة ومثيرة، تجاوزت النصف قرن، وأثمرت أكثر من ثلاثين كتابا، عن التاريخ والمجتمع والثقافة، هي حصيلة الملاحظة الثاقبة، والمعايشة الفعلية للوقائع وهي تتحرك، تتسارع أو تتباطأ داخل النسيج الحي للعلاقات، في المجموعة الإنسانية ومحيطها الفيزيائي، في القرى والمدن والأحياء والشوارع، من فرندة مسقط رأسه إلى طنجة وتونس والقاهرة، مرورا بالسهول والهضاب العليا، التي بدأ بها مساره العلمي، ببحث شيق عن الحياة الرعوية في سهوب بني مسكين الجزائرية. [٤٧]

بذلك مدشنا مدخلا كليا للعلم الاجتماعي، يسميه المجال الحيوي الثقافي الاجتماعي، من الأطس إلى الفرات، بالإضافة المؤلفات العلمية، نشر بيرك عشرات المقالات المتوجة للجمهور من غير المختصين، والعديد من الأبحاث المتخصصة، في التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر، وهو عنوان الكرسي الذي شغله في المعهد العالي الفرنسي المعروف بـ "كولاج دو فرانس"، أين توافد عليه الكثير من الطلبة والباحثين من المنطقة العربية، وخاصة من أقطار المغرب العربي. جمع بيرك بين الاطلاع الموسوعي على منابع الحضارة العربية الإسلامية، والمعرفة الدقيقة بالإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية، ومضاعفاتها السياسية والثقافية، والقدرة على وضع الجزئي في إطار الكلي، وتفسير الكلي علىضوء عناصره المتفاعلة بمنظور لا يغفل امتدادها التاريخي، ولا ينقص في الوقت نفسه من الخصوصية التي تنتظم بها تلك العناصر، في زمان ومكان معين، مما يجعل التاريخ الاجتماعي والأنثروبولوجيا الميدانية نسقا واحدا متزامنا ومتعدد الأبعاد، ويسمح للباحث كما يقول بيرك، بأن يكون محققا وشاهدا. [٤٨]

تمكن " بيرك " خلال المدة التي قضاها في تدريس التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر، والإشراف على الأبحاث العلمية المتعلقة بالمنطقة العربية، من تطوير أدواته المنهجية، واختبار فرضياته العلمية واستخلاص النتائج العمة، التي تقوم في نظره على محور أساسي، هو المعنى العام للتاريخ، الذي يصنع الحداث وتصنعه في الآن ذاته. طرح طبيعة الصراع بين ضفتي المتوسط وإمكانات



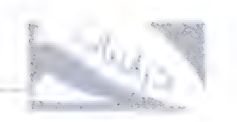
التعايش والحوار، وأسباب الإخفاق للكولونالية الاستيطانية في الجزائر، وتأثير ميراثها الحاضر/ الغائب، ودور الإسلام المزدوج المتمثل من جهة في رسم الإطار العام للهوية الوطنية، وتحديد المعالم الوطنية من داخل الهوية المشتركة، وتعريف حدودها الخارجية من جهة أخرى. (٤٩)

أتقن رجل الضفاف والصحاري – وهو الاسم الذي أطلق عليه – اللغة العربية وتذوق أدبها القديم والحديث والمعاشر، وكان فخورا بعضويته في مجمع اللغة العرية بالقاهرة ونظيره بالمغرب وسوريا. أما بيرك العالم والملاحظ الاجتماعي، والخبير السياسي في شئون المنطقة، فقد وجد حوله مناخا مغايرا من جميع الوجود، في بلاده تحتاج الدولة للمفكرين والعلماء، بقدر حاجتهم هم للدولة، يفكرون ويبحثون بحرية، أي في جو صحي كبير، لا يهمهم أن يكونوا في خلاف مع السلطة القائمة، إذا كان خدمتهم الحقيقة ليس إلا. هكذا كان بيرك علما مطلعا علىتفاصيل الواقع المتغير وكشافا للمستقبل، عارض سياسة بلاده في التمسك بالاستيطان الكولونيالي، والتضية بوجود آخر، هوفي رأيه أهم وأبقى، هو الوجه الحضاري الذي ترسم على قسماته القيم الإنسانية لفرنسا، تكون بالنسبة لأقطار المغرب العربي خاصة، أشبه بالأندلس بالنسبة لأوروبا، ولما لا يكون العكس أيضا صحيح؟ (٥٠)

نعرف أن الجنرالات والحكام في " المتروبول "، أو على رأس الإدارة وقوات الاحتلال، في بلدان المغرب العربي، فضلوا الاستمرار في سياسات القبضة من حديد، ضد شعوب المنطقة ولصلح الجاليات المتغطرسة من الكولون والمتطرفين، وقد اقترفوا جميعا أبشع الجرائم، وانتهكوا حرمات شعوب لا ذنب لها سوى، أنها تطالب بحقها في الحرية والكرامة. وهكذا أسس مثل زميله "فرنسيس جونسون" شبكة عرفت باسم "شبكة بيرك"، تتكون من طلابه ومريديه وأصدقائه في أرجاء المنطقة العربية الإسلامية، و "المجال الفرانكوفوني"،بوجه خاص، أنه سلطة معنوية يحسب لها حساب في الوسط الأكاديمي وفي الرأي العام. (٥١)

يخرج المطلع على تراث "بيرك"، أنه حاول أن يخدم القضايا العادلة والحقيقة العلمية لأكثر من نصف قرن، وترك من بعده جلا خاصة من الباحثين في المغرب العربي، يسيرون على نهجه ويعمقون أطروحاته، ويفسرون نظرياته الأنثروبولوجية، وعلم الاجتماع الثقافة والمعرفة. قام بمجهود كير للتحقيقي والمقاربة والمقارنة والتفسير، مستخدما المنهج المزدوج الصاعد والنازل، مستعينا بمعارفه في اللسانيات وعلوم الأدب، وتاريخ المنطقة العربية والمغاربية، وتحليل المفهيم وتحليل الأديان والمقارنة بينها، والاستفادة من الانثروبولوجيا الثقافية النقدية، والنقد الثقافي المقارن، فضلا عن الملاحظات والتعاليق التي يقدمها على المسلمين والعرب وشعوب العالم الثالث، وهم يبحثون عن مخرج للرجوع إلى المبادئ والأصول، بعد أن توضع في منظور النقد التاريخي، أو التاريخانية الجديدة، وفي سياق الحاضر، حتى تعيد لهم تلك الأصول والمبادئ قوتهم التكوينية ومنطلقات التحرر والحداثة.

الأسطورة كلمة يحوطها سحر خاص، يعطيها من الامتداد ما لا يتوفر للكثير من الكلمات في أية لغة من اللغات. إذ هي توحي بالامتداد عبر



المكان والزمان، وبالعطاء المجنح للعقل الإنساني وللوجدان والحلم والخيال.ومن الأسطورة تسربت ألوان الأدب، ومهما تحر ر فكر الإنسان , ليخلق مختلف أشكال الأدب. فالبشرية لم تعرف أقدم ولا أعرق من الأسطورة، لتحكي أحلامها وآمالها، وترسم دنياها المليئة بالتطلع لآفاق المعرفة. ومن هنا كانت الأسطورة منذ البدء منبع الإلهام الأدبي وفضاء أرحب لعلوم حديثة؛ كالأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والسيكولوجيا.

شكلت الأسطورة في القرن العشرين ظاهرة قوية في الأدب العالمي الحديث، كما شهدت ساحة الدراسات النقدية المعاصرة اهتماما متزايدا بتوظيف آليات هذه المنهج النقدي الأسطوري، في مقاربة النصوص الإبداعية؛شعرا ونثرا، وإن تفاوتت قيمة هذه الدراسات في مدى تحكمها في تطبيق آليات هذا المنهج، فذلك يرجع أساسا إلى حداثة المنهج في حد ذاته، واختلاف طرائق التوظيف الأسطوري في الأعمال الإبداعية، نظرا لاختلاف الأجناس الأدبية، ومدى ثقافة المبدع، وقدرته الفنية على الاستفادة من المصادر الأسطورية، وبنائها بناء فنيا يعكس رؤية الفكرية والفنية.

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى الأدب ضمن نظرة متكاملة، تحاول أن تستفيد من مختلف نتائج العلوم الإنسانية، ومنها على الخصوص الأنثروبولوجيا، فمعالجة النص الأدبي في هذا الإطار، هيفي حد ذاتها تفكير حول « مسألة التمثل الرمزي »، أي ذلك الإطار الأنثروبولوجي الواسع، الذي يدعو لوضع النصوص الأدبية في مجموع الإنتاجات، التي يحاول الإنسان بواسطتها معرفة العالم، والآخرين، وبالتالي معرفة ذاته أيضا. ويشكل لقاء النقد الثقافي والإثنولوجيا، التي تدرس الموروث الأدبي، مثل الحكايات الخرافية والأسطورية، حدثا هاما في بلورة الخطابات الأدبية. ويقوم هذا التلاقح المنهجي المتعدد، بفرز قضايا جديدة ضمن مسار الكتابة الأدبية، ومنها علاقة التحليل الأنثروبولوجي بالأدب.

إطار المنهج الأسطوري الأنثروبولوجي

يقوم المنهج النقدي الأسطوري على استقراء الظواهرالأسطورية داخل النصوص الإبداعية، ثم تتبع مصادر هذه الأساطير الموظفة، ثم يصنفها تصنيفا نوعيا، ثم يحدد طرائق التوظيف الأسطوري في النصوص الإبداعية، موضوع الدراسة للوقوف على تجلياتها داخل العمل الأدبي، ومدى احتفاظها بخصائصها، كشخصية، أو حادثة، أو موتيفا أسطوريا، من خلال احتفاظها بالحد الأدنى للخصائص الجوهرية، ومدى تحولها داخل العمل الأدبي. ويعود هذا إلى أمرين:

١ - قابلية الأسطورة ذاتها للتوظيف الأدبي، أي تميزها التاريخي والموضوعي عن جملة الأساطير، والذي يمنحها خاصتي التشكيل والتحول، لكي يصبح جزءا بنيويا للعمل الأدبي نفسه، ويخدم هذا التمييز الرؤى الفكرية والفلسفية والجمالية للمبدع.

٢ - قدرة المبدع الفنية على التوظيف الأدبي للأسطورة، شخصية، أو حادثة، أو موتيفا؛ أي تحويل الأسطورة إلى إلى وجود جمالي، يخدم رؤى المبدع، من خلال جملة التحولات والتحويرات، وحتى التشوهات التي يحدثها المبدع على هذه الأسطورة أو تلك.

تطور النقد الجديد في مراحله المتأخرة، نحو ما يعرف باسم« نقد النماذج العليا» أو النقد



الأسطوري.يتصل هذا النقد في جذوره، بما كتب في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين حول الأسطورة، ومن ذلك ما أوردته الآنسة (جسي وستون) حول أسطورة الكأس المقدسة في كتابها (من الطقوس إلى أدب الرومانس)، وما ذكره الأنثروبولوجي الإنجليزي (جيمس فريزر) في كتابه الغصن الذهبي، وإدوارد تايلور، وأرنست كاسيرر، وماكس مولر، وت.س. إليوت، وشتراوس، وجيلبير دوران، وإلياد مارسيا. والآنسة هارسون، ولورد روجلان، وبراون، وفرانز بواس، ومالينوفسكي، والآنسة مود ودكين، ونورثروب فراي، وغيرهم.

ومن أبرز العلماء الذين اهتموا بدراسة هذه الظاهرة، علماء المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، التي تبدأ بتايلور، وجيمس فريزر، وتستمر في أندرو لانج، وهارتلاند، وكرولي، وغيرهم. ومع أن هؤلاء جميعا يتميزون بسعة الإطلاع، ويتميز فريزر و لانج من بينهم، بأنهما كانا أستا\ين في الآداب الكلاسيكية، إلا أن عملهما الرئيسي جميعا، لم يكن لدراسة الأدب بل لدراسة نماذج السلوك البدائي التي يقوم عليها الأدب.

ومن الدراسات الأنثروبولوجية الهامة حول الأسطورة، برزت المدرسة التطورية، وكان من أبرز روادها « إدوارد تايلور » الذي اعتبر كما يرى كاسيرر أن العقلية البدائية لا تتناقض مع العقلية المتحضرة، لأن صور الفكر وقواعد الاستدلال والبرهان هي ذاتها. صحيح أن النتائج التي تمخضت عنها العقلية البدائية، تختلف عنها عند المتحضر، لكن ذلك ليس نتيجة لاضطراب المنطق عند البدائي، بل بسبب المقدمات الخاطئة التي انطلق منها. فالبدائي ليس متخلفا في عقليته، والفرق بينه وبين المتحضر هو في الدرجة فحسب، وقد نتج عن ذلك بسبب طبيعة المادة أو المعطيات التي كانت بحوزته. (٥٢)

ومن علماء المدرسة التطورية الأنثروبولوجية البارزين « السير جيمس فريزر » الذي يعتقد أن السحر كالعلم، ولكنه زائف لأنه يسيء تطبيق أبسط عمليات العقل الأساسية، أي توارد الأفكار عن طريق المشابهة أو التواصل. إن الشعيرة أو الأسطورة بالنسبة للناقد الأدبي، هما محتوى العمل الدرامي، والغصن الذهبي من وجهة نظر النقد الأدبي، هو مقالة عن المحتوى الطقسي للدراما، أي أنه يعيد بناء الطقس النموذجي الأصلي، الذي يمكن أن تكون المبادئ العامة للدراما، قد نشأت عنه منطقيا وليس زمنيا. ويرى فراي أن كتاب فريزر الغصن الذهبي، يفهم منه في الظاهر أنه عمل في الأنثروبولوجيا، ولكن تأثيره الأعظم كان في حقل النقد الأدبي، أكثر منه في الحقل الأنثروبولوجي.

أما التأثير الذي تركته هذه الموسوعة « الغصن الذهبي (فهو عظيم، يصفه جون فيكري قائلا:« لا أحسب أن أحدا ينكر مدى وقع الغصن الذهبي وتأثيره، فهو ليس فقط أعظم معالجة موسوعية للحياة البدائية في اللغة الإنجليزية، إنه الكتاب الذي يعود إليه الفضل في الاهتمام الأدبي الراهن في موضوع الأسطورة والطقوس). (٥٣)

وليست الأسطورة في الغصن الذهبي، سوى ذريعة يتذرع بها فريزر، ليعرض رأيه في تطور الفكر الإنساني والمجتمع البشري، تمشيا مع التيار الذي كان يسوده القرن التاسع عشر. فقد حدد فريزر نفسه موضوع الكتاب بأنه دراسة للتطور الطويل، الذي مر به فكر الإنسان وجهوده، للسيطرة على العالم وعلى الكون. فالطابع الغالب

على الكتاب إذن هو الطابع التطوري المقارن، الذي يعتمد على جميع المعلومات والحقائق، من جميع أنحاء العالم وفي كل الأزمان، للتعرف على أوجه الشبه أو الاختلاف بينها. (٥٤)

ونشرت الأنسة هاريسون (الفن القديم والشعائر)، وهو خلاصة عن صلات القربى بين شعائر الخصب البدائية والإنتاج الأرقى، المتمثل في المسرحيات وفن النحت. وفي السنة التالية نشر كورنفورد (أصول الملهاة الأتيكية)، وحلل فيها الملهاة الإغريقية على الأسس نفسها. ولعل أهم المشتغلين في هذا المنهاج، وقد قدما دراستين متأخرتين إلى حد ما، ولكنهما على قدر كبير من الأهمية هما:الأنسة جسي وستون، ولورد راجلان. فقد جاءت دراسة وستون متأثرة فريزر وهاريسون، قررت أن تطبق نظريتهما الشعائرية، على أصول القصص الرومانسية، وكتابها « من الشعائر إلى القصص الرومانسي » شاهد على النجاح، الذي أحرزته حين جعلت الأساطير الطلسمية أخيرا مفهومة، على أساس من تكوينها في طقوس الخصب.

أما لورد راجلان، فقد كان كتابه « البطل؛ دراسة في الكلاسيكي، الأسطورة والدراما » من أهم الكتب المعاصرة، وإن لم تلق إقبالا وتذوقا. وهو دراسة للأبطال التقليديين، والشخصيات الدينية في حضارات شعوب مختلفة مثل:روبن هود، وسيجفريد، وآرثر، وكوخولين، وأوديب، ورومیلوس، وموسى، وغيرهم. وقد درس هؤلاء الأبطال كصور لأصل واحد، هو الأنموج البطولي الأعلى. فكتابه ليس تاريخا ولكنه مأخوذ عن طريق الأسطورة من الدراما الشعائرية. وقد اعتمد في محتواه على فريزر وهاريسون ووستون. (٥٥)

ثم قامت دراسات أنثروبولوجية، تعارض الاتجاه التطوري السائد عند تايلور وفريزر. يمثل هذا الاتجاه علماء بارزون من مثل:رادكليف براون، وبرونسلاق مالينوفسكي. أما المؤسس المباشر للوظيفية، فهو العالم الأنثروبولوجي الأمريكي من أصل ألماني « فرانز بواس »، الذي ربط في جهوده بين الأدب الشعبي والأسطورة، والفلسفة، والدين، مع الحياة اليومية للشعوب المختلفة. ويعتبر مالينوفسكي أن الأسطورة، تلعب دورا كبيرا على الصعيد الفني، حيث يقول (.. من هذا كله أريد أن أثبت أن نشأة الأسطورة تكون بدافع حضاري، ولكن ليس معنى هذا أن نتغاضى عن الجانب الفني فيها. إن الأسطورة تنطوي في داخلها على بذور لملحمة المستقبل، وعلى بذور القصة والمسرحية. وقد استخدم رجال الفن الأسطورة أروع استخدام). (٥٦)

ثم نشأت عن ذلك المدرسة البنائية، ومؤسسها (ليفي ستراوس)، الذي انتقد الاتجاه التطوري، موضحا أن أصحابه يعتقدون أن الحضارة الغربية، هي الأرقى في التطور الإنساني، نسبة إلى الجماعة البدائية التي كانت بمثابة مراحل سابقة للتطور. ويرى أن العقل البشري، هو واحد عند البدائي وعند الحضري، لأنه يستخدم نفس العمليات العقلية. ويختلف ستراوس في طريقة تعامله مع الأسطورة، فهو بعكس من تقدمه من الأنثروبولوجيين، لا يعبأ بالعثور على الأسطورة الأصلية، بل أنه يعامل كل الروايات على قدم المساواة.كما استأنف ستراوس دراساته في الأساطير، مستعينا بالمتشابهات « الأنثروبولوجية » ونتائج التحليل النفسي، فظهر في كتابه بوضوح إيمانه بفكرة وجود أساس شعوري عميق في الإنسان، إلى جانب شعوره الواعي. (٥٧)

لقد تحول البحث مع ليفي ستراوس في



الأنثروبولوجية، نتيجة تأثره بالثورة المعرفية في علم اللغة، إلى الاهتمام بالدال بوصفه ظاهرا ماديا على حساب المدلول ذو الطبيعة المتعددة. وقال ستلراوس أن المجتمعات الإنسانية مكونة على شكل نماذج أو بنيات، وإمكانية تفسيرها في كليتها، لا يتم إلا على أساس نظرية في التواصل، ذات منطلق معرفي وليس إثني. وكل مجتمع في نظر ستراوس نموذج له نسقه ومنظومته الفكرية والثقافية، التي تتكفل دوما بإعادة ترتيب علاقته مع تاريخه، عن طريق الفعل العقلي المولد لتلك الأنساق الثقافية. أطلق ستراوس على هذا الفعل مفهوم الفعالية الرمزية، التي تحول الأفعال الثقافية إلى تمرد على الفوضى، وحركة مقاومة اللامعنى. (٥٨)

توجد هناك علاقة تكامل بين تفكير ليفي ستراوس والشعوب التي تروي الأساطير. كما تعود طريقة تفكيره في الأساطير والرموز إلى تأثره بالأبحاث اللسانية لـ « رومان جاكبسون »، الذي تعلم منه كيف أن التفسير يجب أن يذهب إلى اكتشاف الثابت خلف التنوع، والتشابه الكبير بين التحليل اللغوي وتحليل الأساطير، حيث بين ستراوس هذه العلاقة في تقديمه كتاب رومان جاكبسون (محاضرات في الصوت والمعنى). (٥٩)

وحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والمفكرون البنائيون، عن الواقع والأسطورة في الأدب، فإنهم لا يقصدون التمييز بين الوقائع التاريخية المحددة والأحداث الخيالية المفردة رغم أهمية ذلك، وإنما هم يقصدون في المحل الأول معرفة الخصائص والمميزات العامة، لمختلف المكونات التي تدخل في بناء العمل الأدبي. بل الأكثر من ذلك أنهم قلما يهتمون بالتركيز على عمل أدبي واحد معين. ذلك أن عميد البنائيين الفرنسيين ستراوس، يرى أن الثقافة الإنسانية يمكن التمييز فيها، بين عدد من الوحدات الكلية أو الثقافات المختلفة، لأنه يهتم بمشكلات المقارنة عبر الثقافات المختلفة. فالمنهج البنائي له في نظره قدرة عجيبة على إضاءة الطريق أمام الباحث، لأنه يكشف له عن وجود أبنية ذات نمط موحد في المنتجات الثقافية، التي تبدعها الثقافات المتباينة. (٦٠)

وعلى الرغم من أن أهداف ستراوس ودراساته، قد أسهمت إسهاما فعلا في في تأسيس منهج في النقد الأدبي، وهو المنهج البنيوي، غير أن التقنيات التي استخدمها، هي تقنيات المنهج الأسطوري:التماثلات الأسطورية واللاشعور الجمعي، والبناء القبلي، مع محاولة الوصول إلى نوع من الجدولة الرياضية، أو المصفوفة الجبرية، التي تعبر عن كل التحولات والتجمعات الممكنة، في الذهن البشري اللاشعوري. وتحولت الأسطورة في ضوء منهجه البنيوي، كما لو كانت مجرد ظاهرة تشبه غيرها من الظواهر الطبيعية، وتقبل بالتالي دراستها دراسة علمية موضوعية، بعيدا عن مضمونها أو محتواها الاعتقادي. (٦١)

ومن النظريات الني حاولت تفسير الأسطورة، تلك التي جاء بها (ماكس مولر)، رابطا بين الأسطورة واللغة. وقد ذكر أن الفيلولوجيا زودتنا بمجهر حقيقي، يمكننا بواسطته الكشف عن حالة الفكر واللغة والدين والحضارة. وقد ذهب مولر والنقاد المنتمين إلى مدرسة الأساطير المقارنة، إلى أن الأسطورة على الرغم من كونها مظهرا من مظاهر اللغة، إلا أنه يمثل الجانب السلبي منها وليس الإيجابي. صحيح أن اللغة تمتاز بالعقل والمنطق، ولكن يمكن اعتبارها مصدرا للأوهام والأباطيل في الوقت نفسه، والسبب أن في اللغة كلمات عامة، تمتاز بالغموض والإبهام باستمرار(٦٢).

ومن أبرز من بحثوا في الأسطورة الفيلسوف والناقد الألماني (أرنست كاسيرر)، فهو يرى أن اللغة والدين والفن، ليست سوى أجزاء من عالم الإنسان الرمزي، وهي الخيوط المتنوعة لنسيج شبكة الإنسان الرمزية. من هنا كان علينا أن نحد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز، بدلا من حيوان ناطق أو عاقل، لأن الطاقة الرمزية هي التي تميز الإنسان وتمهد له طريق الحضارة. (٦٣)

إن الأسطورة عند كاسيرر شكل حياة، يتسم بوحدة الوجود ووحدة المشاعر، ففي عالم الفعل السحري الميثيولوجي، لا توجد حدود فاصلة بين المادي والروحي، أو بين الطبيعي والذاتي، حيث يحدث التبادل المستمر بين عالم الروح وعالم المادة. فالعلاقة بين الأسطورة والفن علاقة وثيقة للغاية، كما أن العلاقة بين الأسطورة واللغة. فالأسطورة في نظر كاسيرر لا تتكون من رموز مجردة، كالتي نجدها في العلم، بل أنها تتكون من صور مشخصة مباشرة، تشبه الصور التي نجدها في تعبير الإنسان البدائي، أو الطفل عن مشاعره وعواطفه.(٦٤)

وتتفق الأنسة (سوزان لانجر) مع أستاذها كاسيرر في كتابها (مفتاح جديد للفلسفة)، في اعتبار الأسطورة المرحلة البدائية للفكر الميتافيزيقي، والتجسيد الأول للأفكار العامة، وعلى الرغم من أن سوزان لانجر، تربط الشعر والفنون هامة بالفكر الأسطوري، فهي لا ترضى بالتسليم باعتبار الفن مرحلة عابرة في التاريخ العقبي للإنسان، بل إن الفن على النقيض من ذلك شكل رمزي جديد، قادر على البقاء جنبا إلى جنب مع الفلسفة، والعلم وأشكال الفكر الأسمى. ولا تقف سوزان عند القول بأن الفن رمز، بل إن لكل فن معنى لأو مدلولا يشكل صورة الإحساس وصورة الحياة نفسها، كما يحسها الفنان وكما يعرفها، ذلك هو المعنى الحيوي، مستخدمة لفظ (الحيوي) ليس كمصطلح مبهم، ولكن كوصف يحدد الصلة الوثيقة للمدلول بدينامية موضوع التجربة.(٦٥)



أما جيلبير دوران الذي تتلمذ على غاستون باشلار، وتأثر إلى حد كبير بدراسات يونغ وميرسيا إلياد، قبل أن يكون لنفسه طريقا مغايرا، يحاول فيه سبر أغوار الرموز والأساطير والحكايات الشعبية، التي تتمحور حولها أو من خلالها (كوكبات)، أو خلايا أو أنساق الصور الذهنية، التي ينتجها الخيال البشري خوفا أو أملا، هروبا أو إقداما، قنوطا أو رجاء. فالأسطورة في نظر دوران؛ منظومة ديناميكية تتوصل إلى التشكل كحكاية، تحت تأثير نسق ما. والأسطورة هي بداية تعقلن، لأنها تستخدم سياق الرواية، الذي تتحول فيه الرموز إلى كلمات والأنموذجات إلى أفكار، وهي توضيح لنسق أو لمجموعة من الأنساق. وكما أن النموذج يحفز الفكرة والرمز يلد الاسم، فإن الأسطورة تدعم عقيدة دينية أو مذهبا فلسفيا، أو حدثا تاريخيا أو رواية ملحمية. كما نلاحظ أن التنظيم الحركي للأسطورة، يتناسب في أغلب الأحيان مع التنظيم السكوني، الذي سماه دوران بـ « كوكبة الصور. (٦٦)

لقد قدم جيلبير دوران دراسة معاصرة هامة، لا يمكن تجاهلها في ميدان دراسة الأسطورة والمخيال والمخيلة، التي تعمل على تشكيل الإدراكات حسب القوانين الذهنية للتنمثل بطريقة مجازية. من هنا تكون الخطابة ومجازها، واللغة بشكل عام بالنسبة للأنثروبولوجيا المعاصرة، عاملا أساسيا في دراسة المخيال الديني السياسي، والمنظومة الرمزية للمجتمع. وكان من نتيجة الاهتمام بالأشكال الرمزية المختلفة، اللغوية وغير

اللغوية، أن ظهر اتجاه قوي في الأنثروبولوجيا الرمزية، لدراسة الأشكال الرمزية المجازية من اللغة. ومن هذاا القبيل الرموز التلخيصية، والتي تتصف بالتكثيف والاختصار، والتي تكون موضع الاحترام والتقدير.(٦٧)

ويقترب جدا من الأسطورة الرمزية، تلك الأسطورة التي يضعها الباحثون تحت إطار الأسطورة التاريخية. في هذا اللون من الأساطير يرتفع الأبطال بحكم قدراتهم، أو بحكم أدواتهم إلى مصاف أصحاب القدرات الخارقة، فيأتون بالمعجزات ويحققون لأنفسهم، أو للرمز الذي يرمزون إليه الانتصار على القدر، أو على القوى المعوقة للإنسان. وبعض الأساطير تحمل الفعل لأبطالها عمق الرمز في الانتصار على ما يضايق الإنسان، ويحد من قدراته، بينما تحمل بعض الأساطير الأخرى تمجيدا لأعمال الإنسان القوي، متخيلة في منطقها ومكثفة إلى بؤرة، تتجمع حولها كل ملامح العظمة المترسبة في نفس الإنسان في بحثه عن الخلود.(٦٨)

تطور الثقافة نحو الأسطوري الأنثروبولوجي (ميثو/نقد)

إن المنطلقات الأساسية للنقد الأسطوري، تقربه كثيرا كما هو واضح من الأنثروبولوجيا، غير أن ثمة ارتباطا قويا بين توجهات النقد الجديد أيضا،خاصة في أعمال « فراي ».فالقول باستقلال الأدب مقولة من مقولات التحليل الفني، اعتمدها النقاد الجدد في أمريكا، وقال بها غيرهم من النقاد الشكلانيين.وبهذا يكون النقد الجديد في آخر رهاناته المستقبلية على يد (فراي) يقترب من البنيوية شيئا فشيئا. بل من الممكن أن نعد أعمال (فراي) وغيره من النقاد الجدد الأسطوريين إرهاصا للبنيوية،وتأكيدا لبعض الملامح، التي جاءت بها الشكلانية الروسية في تناولها للنص الأدبي على مستوى الشكل والبنية. وقد اكتسب النقد الأسطوري أبعادا، نظرية وتطبيقية واسعة في إسهامات النقاد الجدد مثل الآنسة (مود ودكين) التي نشرت عام ١٩٣٤ كتاب (أنماط نموذجية في الشعر)، وكذلك ولسون نايت،ثم (نورثروب فراي) الأكثر تأثيرا، والذي كاد هذا المنهج أن يرتبط باسمه، خاصة بعد صدور كتابه الشهير (تشريح النقد) عام ١٩٥٧.

ويقوم نقد هؤلاء على تحديد النموذج الأعلى، بأنه نمط من السلوك أو الفعل، أو نوع من الشخصيات أو شكل من أشكال القص، أو صورة أو رمز في الأدب والأساطير، ويعكس أنماطا أو أشكالا بدائية وعالمية، تجد استجابة لدى القارئ، ومن الأمثلة على ذلك أساطير الموت والبعث، في بعض الثقافات القديمة، كأسطورة « تموز » عند البابليين، و(أدونيس) لدى اليونانيين القدماء. ويتناول فراي في كتابه (تشريح النقد) أعمالا أدبية يرى أنها تنتظم في إطار نماذج عليا، تأخذ شكل تكوينات أسطورية (حبكات وعناصر بنائية تنظيمية)، وتتماشى هذه النماذج والتكوينات مع الفصول الأربعة:ربيعا، وخريفا، وشتاء،وصيفا،وذلك ضمن التقابل الأشمل بين الأدب والأساطير في هذا التوجه النقدي.

و(نورثروب فراي) من النقاد الجدد الأمريكيين، متخصص في النقد الأسطوري، درس في العديد من جامعات الولايات المتحدة الأمريكية،وفي جامعة (تورنتو) الكندية. يعد أكثر النقاد تأثيرا في منظومة النقد الأسطوري المقارن.أشاد كثيرا بمنهج إليوت الأسطوري. يرى في الأدب بنية رمزية ونظاما قائما بذاته، يحرص فراي كثيرا على علاقة الأدب بالأسطورة. إن مبادئ الأدب



البنيوية، تقترب من علم الأساطير والديانة المقارنة، اقتراب الرسم من الهندسة «كما ينظر إلى كتاب فريزر(الغصن الذهبي)، الذي يزعم صاحبه أنه جزء من علم الأناسة-الأنثروبولوجيا - (غير أن تأثيره على النقد الأدبي، كان أكبر من تأثيره في حقله المزعوم).

يعد كتاب فراي من أجرأ المحاولات الطموحة، في إنشاء تصنيف جديد للأدب، يرتكز على مبادئ أسطورية، والذي نشره عام ١٩٥٧، حيث يعالج أيضا الأساطير الكلاسيكية، ويتعامل معها كقواعد للنماذج الأصلية الأدبية.إن الأدب من وجهة نظر فـراي، هو أسطورة أزيحت من مكانها وأفضل طريقة لفهمه، هو إرجاعه إلى نصه الأسطوري الصحيح. لقيت بحوث فراي اهتماما واسعا، الأمر الذي شجعه على مواصلة جهوده في هذا المنهج الأسطوري (وما عتمت أن وجدت نفسي واقعا في شرك نواح من النقد، تتعلق بكلمات مثل الأسطورة، والرمز، والشعائر، والنموذج البدئي.كما أن الجهود التي بذلتها سابقا، لإيضاح هذه الكلمات في عدة مقالات منشورة، لاقت من الاهتمام ما شجعني على المضي قدما في هذا النهج). (٦٩)

لا يزال النقد الأسطوري يقر للعالم الكندي « نورثروب فراي » بكثير من الفضل على هذا المنهج، فبفضل أعماله ودراساته تبلور هذا المنهج. ويرى « فراي » أننا لا نستطيع أن نبدأ بالنقد قبل الفهم الدقيق للقصة التي قرأناها، أو سمعناها، وبالتالي علينا أن نكشف ونتبين الموضوع محور القصة، ثم نحاول تركيب عناصرها وتجميعها، كما يؤكد على وجود نوعين من من الاستجابة للعمل الأدبي، خاصة عندما نكون أمام قصة:النوع الأول هو الاستجابة غير النقدية، أو ما قبل النقدية؛ لأننا لا نستطيع أن نبدأ بالنقد قبل المطالعة الكلية للكتاب، وبهذا نكون قد عرفنا ما يرمي إليه المؤلف. النوع الثاني هو الاستجابة إلى الموضوع، أي الاستجابة التي تأتي بعد انتهائنا من المطالعة، وفهمنا للموضوع وللمغزى، وبعد أن أصبح ننظر إلى العمل بوعي وفهم، نستطيع في هذا الحال أن بدأ بالنقد. (٧٠)

ويـرى " فـراي " أن النقد الأسـطوري يستند أساسا إلى فكرة الانزياح، لأن الأدب بالنسبة له هو " أسطورة منزاحة عن الأسطورة الأولية التي هي الأصل، وهي البنية وكل صورة في الأدب، مهما تراءت لنا جديدة، لا تعدو كونها تكرارا لصورة مركزية مع بعض الانزياح، ومع مطابقة كاملة أحيانا أخرى ". (٧١)

هذا ويعتبر فراي من المنتمين إلى المدرسة النقدية البنائية، ولكن بنائيته تختلف عن البنائية الفرنسية، لأنـه يترتب على المبادئ التي ينطلق منها فراي نتيجة خطيرة، تعارضها المدرسة البنائية الفرنسية بشدة، وهي أن الأبنية التي تشكلها الظواهر الأدبية، تبدو على نفس مستواها، أي أنها أبنية أو أشكال يمكن ملاحظتها مباشرة، وهذا على عكس ما انتهى إليه زعماء البنائية. إن المنطلقات الأساسية للنقد الأسطوري، تقربه كثيرا كما هو واضح من الأنثروبولوجيا، غير أن ثمة ارتباطا قويا بين توجهات النقد الجديد أيضا،خاصة في أعمال " فراي ".فالقول باستقلال الأدب مقولة من مقولات التحليل الفني، اعتمدها النقاد الجدد في أمريكا، وقال بها غيرهم من النقاد الشكلانيين.وبهذا يكون النقد الجديد في آخر رهاناته المستقبلية على يد" فـراي " يقترب من البنيوية شيئا فشيئا. بل من الممكن أن نعد أعمال " فراي " وغيره من النقاد الجدد الأسطوريين إرهاصا للبنيوية،وتأكيدا لبعض



الملامح، التي جاءت بها الشكلانية الروسية في تناولها للنص الأدبي على مستوى الشكل والبنية.

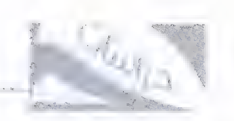
اقتحم عدد من النقاد الجدد في أمريكا موضوع "العلاقة بين الأسطورة والنقد"، الذي يقدم مفتاحا جديدا للنقد الأدبي،ويطلق على هذه المجموعة من النقاد اسم" نقاد الأسطورة "، تأثروا أشد التأثر بالدراسات الأنثروبولوجيا، التي نمت في السنوات الخمس الأولى من هذا القرن،وكان أشد ما أثر فيهم، إعادة اكتشاف العلاقة بين الأسطورة والطقوس والشعر، تعد أشكالا من التعبير موجودة في بداية أية حضارة، وأن ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات،هو القدرة على إبداع هذه الأشكال من التعبير، التي تنمو " الحالة الإنسانية "في ظلها وبتأثيرها. يقول إليوت:" إن الدراسات السيكولوجية والأنثروبولوجية، قد فتحت في النقد الحديث آفاقا، لم يكن له عهد بها من قبل ". (٧٢)

أثر النقد الأسطوري في اتجاهات النقد المعاصر، كما أثر في الشعر الرمزي؛ فقد أسفرت الحركة الرمزية في الأدب عن اهتمام متزايد بالنماذج العليا للإنسان البدائي.وخاصة الأساطير التي يعبر بها من خلال نفسه، وقد ثبت أن هذه الأساطير ليست مجرد حكايات طفولية أو لامعقولة، وإنما تجسيد للحقيقة كما انطبعت في ذهن الإنسان البدائي، لتفسير الكون ومختلف القوى التي تحكمه، أننا لا ننكر دور الأساطير في آداب الشعوب وفنونها قديما وحديثا، إنها ما تزال إلى الآن منبعا غزيرا، يستقي منه الأدباء والرسامون والمثالون، وغلبت قديما على الشعر الملحمي والمسرحيات المأساوية.

يقدم "النقد الجديد" وجهة نظر واسعة من خلال المقارنة، الأمر الذي يمكنه من أن يضفي فكرة النموذج والأسطورة. هذه الملاحظة النقدية إلى " المنهج الأسطوري"؛ وهو منهج مشتت وإشارات من نقد إليوت، ومحمول شعره، وحسبما قال " إن الشاعر أكثر بدائية، وأكثر تحضرا من معاصريه ".ويمكن أن نعد ملاحظاته وتعليقاته النقدية، التي خص بها قصيدته المشهورة" الأرض الخراب"، وقصيدة "مارينا" ومسرحية "حفلة كوكتيل"، وتطبيقاته على رموز وصور تراجيديات شكسبير بمثابة منهج "نقدي أسطوري" مثمر. يضع لبناته الأولى شعرا، وكثيرا ما اختلطت الرؤية الشعرية بالفكرة النقدية.

وجد إليوت في المنهج الأسطوري طريقة للسيطرة والتنظيم، الذي يضفي شكلا وأهمية على البانوراما الهائلة، التي تمثل العبث واللاجدوى في الحضارة الغربية المعاصرة، ويستخدمه على نحو آخر أسلوب معالجة للتوازي ما بين ما هو حديث وما هو قديم؛ففي الواقع أن "الأرض الخراب" مبنية بشكل واضح على المتوازيات، يجري إسقاط التقاليد باطراد على الحداثة، و تحقق الاستفادة من أساطير " الغصن الذهبي " هذا التوازي، استخدم إليوت بدلا من الأسلوب السردي الأسلوب الأسطوري في الأرض الخراب. (٧٣)

نجد عددا من النقاد الجدد الذين تأثروا بإليوت، يهتمون بالأسطورة والنواحي الرمزية في الصور، وقد شجعهم على ذلك الاهتمام صنيع بعض شعراء الحداثة، الذين يعمدون إلى استخدام الصور الرمزية والأسطورية. ولعل النقاد الأسطوريين الجدد، قد تأثروا أكثر بفكرة أن الإنسان البدائي، مازال كامنا في دواخلنا. يدين النقد الأسطوري في هذه الناحية بكثير إلى كشوفات فريزر، ومدرسةكمبرج الأنثروبولوجية ".. إن الدراسات السيكولوجية، والأنثروبولوجية، قد فتحت في



النقد الحديث آفاقا لم يكن له عهد بها من قبل ". (٧٤)

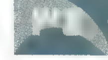
تنبه إليوت إلى أهمية الأنثروبولوجية في النقد الأسطوري، وأنها مجال دراسي واسع يبحث في العلاقة بين الشعور الجمعي، وتصورات الجنس البشري البدائية، ويجمع بين الدرس الأنثروبولوجي والنقد الأسطوري، والناقد يتناول في هذا المجال بوجه خاص نماذج الصور البدائية، الناجمة من جملة الرواسب في النفس الإنسانية المنحدرة من الأسلاف البدائيين. يتناول إليوت الرمز الأسطوري، بمثابة تمثيل حدسي يقوم به الشاعر المبدع، ولتفسير رمز الأسطورة على ضوء ذلك المفهوم، يجعل الأسطورة رافدا من روافد استمرارية الثقافة أو الحضارة، في الحياة المعاصرة، وعلى وجه الخصوص الميثيولوجية اليونانية، فأسطورة " تيرسياس " بكل دلالاتها تجسد على الحضارة الغربية الحديثة، التي أصيبت بالعمى، وتتخبط في مدارك الانحطاط، فالرمز الأسطوري في رأيه يجد مناخا ملائما داخل العلاقات البشرية الراهنة " رغم أن تريسياس، لا يعدو أن يكون مشاهدا، وليس شخصية بحال، إلا أنه أكثر الشخصيات أهمية في القصيدة،لأنه يوحد الآخرين جميعا، فكما أن التاجر الأعور، بائع الزبيب يذوب في الملاح الفينيقي، كذلك تكون جميع النساء امرأة واحدة، ويجتمع الجنسان في تريسياس ". (٧٥)

ينصب نقد إليوت الأسطوري على رمزية اللغة، التي هنا لا تعني هنا رمزية بمعناها الساذج البسيط، فالناقد يبحث في ما وراء الرمزية المضمرة في اللغة، من أجل الوصول إلى الرمزية المنبثقة من دلالات الأسطورة، التي تتميز بالشمولية، فحال تيريسياس وواقعه، يشمل بقية الذوات الأسطورية:التاجر البائع، والملاح الفينيقي، ومجموع النساء، وهي مفرد بصيغة الجمع لمختلف الشرائح الاجتماعية. وتبدو قيمة هذه الأساطير، التي يوردها إليوت في شعره، تطبيقا لوجهة نظره في النقد الأسطوري، في الدلالة العامة التي تحملها داخل بنيتها العميقة، فهي تعكس العالم والعقل البشري، الذي هو نفسه جزء من هذا العالم.

أسرف إليوت في إيراد الأساطير الدينية المتلبسة بالمسيحية،ثم يعلق عليها بما أوحت له من دلالات أسطورية، شارحا مفككا بنيتها الرمزية، فهو يورد على سبيل المثال أسطورة الفارس الباحث عن "الكأس المقدس"، التي احتفظ بها يوسف الارماني - أحد الحواريين - من العشاء الأخير، وحملها إلى حيث صلب المسيح،فجمع بها ما دفق دم المصلوب، وقد طعنه الرمح في جنبه، وهو على الصليب. "الرجل المصلوب، يناسب غرضي في نقطتين :لأنه يرتبط في ذهني مع الإله المصلوب ولأنني أربط بينه وبين الشخص الملتفع،في رحلة الحواريين إلى عمواس في القسم الخامس.وفي الجزء الأول من القسم الخامس، ثمة ثلاثة موضوعات:الرحلة إلى عمواس،وبلوغ الكنيسة الخطرة، وخراب شرق أوروبا في الوقت الحاضر ". (٧٦)

يتصل هنا الرمز الأسطوري، المتعلق بالرجل المصلوب حسب إليوت بالإله القتيل في طقوس الخصب القديمة، كما يتصل بالمسيح المصلوب، الذي يكون موته حياة للعالم، وقيامته خصوبة للأرض الخراب، التي تشير في أبعادها الرمزية إلى صور الموت والعقم الروحي في الحضارة الغربية المعاصرة، وهي صورة موت تؤدي إلى الحياة، كما يؤدي موت إله الخصب إلى الحياة، أو كما يؤدي





صلب المسيح إلى قيامه وبعثه.

انطلاقا من هذا الفهم الأسطوري المقارني، تتضح بعض معالم النقد الأسطوري عند اليوت، التي يشدها خيط متين إلى بقية نظرياته النقدية، وعلى وجه الخصوص " نظرية الموروث والموهبة ". منحت هذه النظرية، التي تتعلق بالموروث الأدبي والبدائي، نقد إليوت منحى جديدا، وترتب عنها مايعرف بالنقد الأسطوري. نظر إليوت إلى الأسطورة واعتبرها الرحم الذي يخرج منه الأدب كله. وأظهر الأسطورة وكأنها تعيش جنبا إلى جنب مع الأدب.

بهذا يمكن الأدب تمثيلا وتأويلا رمزيا للواقع، يجمع بين الحقيقي والخيالي والأسطوري. كما يمكن اعتبار تحول الأسطورة والشعيرة الدينية إلى الأسطورة الأدبية، كسيرورة مضيئة لعملية الانتقال من المقدس إلى المدنس، يضفي على بنائية الأسطورة دلالات جديدة.

وفي هذا السياق أشار « بيير برينيل » إلى منهج جديد، يعالج النصوص الأدبية، التي تتضمن الأساطير القديمة، يحمل اسم (الميتو/نقد)، ويعني بالتحولات التي تعلرفها الأساطير القديمة، من خلال التوظيفات المختلفة، التي تقوم بها النصوص الأدبية على مر الزمن. وقد لا حظ « غريماس »، في هذا الأفق المنهجي، أن توظيف الأسطورة في الأدب، هو إعادة تنشيط للمعنى، وذلك بإعادة إدماج لفعل التدليل في البنية الشكلية، مع الاختلاف الكبير، بالطبع أن الحكايات الأدبية تعبر عن أنظمة من القيم المفردة، بينما الأساطير فهي تعبر عن نظم القيم الجماعية. (٧٧)

وضمن هذا التصور المنهجي، يمكن تطبيق النقد الثقافي على النص الأدبي، ويمكن تصنيف هذه المنهجية بـ « الميثو/نقد ».. وقد برز هذا التوجه النقدي/الثقافي، ضمن تيار النقد الجديد، الذي تدعم بانبعاث الاهتمام بالأسطورة، والدراسات ما بعد البنيوية/الأنثروبولوجية. وكذا إعادة إدماج الفكر الأسطوري في باب الأفكار الجادة والجديدة، والتي تتمثل في الكشف على أن خلفية كل حكاية نواة أسطورية، أو على الأصح نموذج أسطوري.

المصادر والمراجع والهوامش

(١) - محمد إسماعيل قباري:علم الاجتماع الثقافي، منشأة المعارف بالإسكندرية – ١٩٧٢، ص:١٩٠

(٢) - محمد علي البدوي:علم اجتماع الأدب، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية – ٢٠٠٢، ص:٢٠٥

(٣) - السابق، ص: ٢١٦

(٤) - الأب جاك جمييه:ثلاثية نجيب محفوظ من وجهة سوسيو ثقافية، ترجمة نظمي لوقا، دار مصر للطباعة، القاهرة – ١٩٩٨، ص:٤٥

(٥) - عز الدين المناصرة:الهويات والتعددية الثقافية، قراءات في ضوء النقد الثقافي، دار مجدلاوي للنشر، عمان – ٢٠٠٤، ص:٧١، ١٠٥، ١٤١

(٦) - مايك كرانغ:الجغرافيا الثقافية، أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، مرجع سابق، ص:٧

(٧) - محمد أحمد بيومي:علم الاجتماع الثقافي، در المعرفة الجامعية، الأسكندرية – ٢٠٠٢، ص:١٣٢

(٨) - سامي خشبة:تجديد الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب – ٢٠٠٣، ص:١٠، ١٣

(٩) - عيسى الشماس:مدخل إلى الأنثروبولوجيا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق – ٢٠٠٤، ص:٥٠، ٥٢

(١٠) - مولاي الحاج مراد:مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية، ضمن وقائع ملتقى، أي مستقبل للأنثروبولوجيا ؟، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران – ١٩٩٩، ص:٢٦، ٢٧

(١١) -كلايد كلاكهون:الإنسان في المرآة، ترجمة شاكر سليم، وزارة الثقافة، بغداد – ١٩٦٤، ص:١٢

(١٢) - راسل جاكوبي:نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبلاة، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم



المعرفة، الكويت – ٢٠٠١، ص:٥٠
(١٣) - راسل جاكوبي:نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبلاة، ترجمة فاروق عبد القادر، ص:٥١
(١٤) – ت، س، إليوت:ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة محمد شكري عياد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – ١٩٧٥، ص:١٢
(١٥) - راسل جاكوبي:نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبلاة، ترجمة فاروق عبد القادر، ص:٥٢
(١٦) - ج. هرشلوفيتر:أساس الأنثروبولوجية الثقافية، ترجمة رياح النفاخ، دار الثقافة، دمشق – ١٩٧٣، ص:٤٨
(١٧) - بنجو روسيف:الأدب المقارن والأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة عبد القادر بوزيدة، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، عدد ٢، ص:١٧٤
(١٨) - محمد إسماعيل قباري:علم الاجتماع الثقافي، مرجع سابق، ص:٢٠٤
(١٩) - ج.مليفيل هرسكوفيتز:أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق – ١٩٧٤، ص:٢٢١
(٢٠) - السابق، ص: ٣٠٧
(٢١) - إليوت:ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، ص:٧٤، ٧٥
(٢٢) - السابق، ص ٤٨
(٢٣) - ج.مليفيل هرسكوفيتز:أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، ص:٣٠٩
(٢٤) - مارتين بريتساي:التربية والتداخل الثقافي، ترجمة جورجيت الحداد، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – ٢٠٠٣، ص:١١
(٢٥) - السابق، ص: ٢٨
(٢٦) - السيد حافظ الأسود:الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية مقارنة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، الإسكندرية – ٢٠٠١، ص:١١١
(٢٧) - السابق، ص: ١١٢
(٢٨) - كليفورد غيرتز:الإسلام من وجهة نظر الإناسة:المغرب وأندونيسيا، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي – ١٩٩٤، ص:١٢
(٢٩) - السيد حافظ الأسود:الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية مقارنة في فهم الثقافة وتأويلها، ص:١١٤
(٣٠) - سامي زبيدة:أنثروبولوجيا الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار أرنست غلنر، دار الساقي، بيروت – ١٩٩٧، ص:١٥، ١٦
(٣١) - السابق، ص: ٥٨
(٣٢) - السابق، ص: ٤٢
(٣٣) - أرنست غيلنر:الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية، ترجمة أبوبكر باقادر، كتاب مجلة الاجتهاد، من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا، الدولة والمجتمع وصورة الإسلام، العددان ٤٧، ٤٨، صيف وخريف – ٢٠٠٠، ص:١٨٥
(٣٤) - السابق، ص: ١٨٧
(٣٥) - السابق، ص: ١٨٨
(٣٦) - السابق، ص: ١٨٩
(٣٧) - السابق، ص: ١٩٠
(٣٨) - السابق، ص: ١٩٠
(٣٩) - السابق، ص: ١٩٣
(٤٠) - السابق، ص: ١٩٤
(٤١) - محمد فاوبار:نحو قراءة نقدية لأطروحات أنثروبولوجية، مجلة الاجتهاد، من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا، الصورة والرمز والاخر، العدد ٤٩، شتاء – ٢٠٠١، ص:١٥٢
(٤٢) - السابق، ص: ١٥٣
(٤٣) - السابق، ص: ١٥٤
(٤٤) - السابق، ص: ١٥٧
(٤٥) - السابق، ص: ١٥٩
(٤٦) - السابق، ص: ١٦٣

47 – Jacques Berque : Arabes , stok 1978. p 178,17

48 – Jacques Berque : Egypte ,imperialisme et révolution , Paris 1967. p 659,668

49 – Jacques Berque : Memoires des deux rives , seuil 1989. p 8

50 – Jacques Berque : Memoires des deux rives , seuil 1989. p 8



51 – Jacques Berque : Le Maghreb entre deux guerres , seuil 1962. p 72

(٥٢) - أرنست كاسيرر:الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - ١٩٧٥، ص:٢٤، ٢٦

(٥٣) - جون.ب.فكري:الغصن الذهبي، وقع عميق ونمط أعلى، الأسطورة والرمز، دراسات نقدية لخمسة عشرة ناقدا، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٨٠، ص:١٥٠

(٥٤) - جيمس فريزر:الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص:٤٢

(٥٥) - ستانلي هايمن:النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت - ١٩٨١، ص:٢٣٤، ٢٣٧

(٥٦) - أرنست كاسيرر:الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص:٧٤

(٥٧) - كلود ليفي شتراوس:مقالات في الأناسة، ترجمة حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت - ١٩٨٣، ص:٦١

(٥٨) - محمد بن أحمودة:الأنثروبولوجية البنيوية، أو حق الاختلاف من خلال أبحاث ستراوس، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس – ١٩٨٧، ص:٣٧

(٥٩) - رومان جاكبسون:محاضرات في الصوت والمعنى، تقديم كلود ليفي ستراوس، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت – ١٩٩٤، ص:٢٤

(٦٠) - أحمد أبو زيد:الواقع والأسطورة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة - ٢٠٠٢، ص:٢٠

(٦١) - مجدي الجزيري:البنيوية والتنوع البشري وكلود ليفي شتراوس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية -٢٠٠٢، ص:١٤٣

(٦٢) - أرنست كاسيرر:الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص:٣٥، ٣٦

(٦٣) - أرنست كاسيرر:فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت - ١٩٦١، ص:٦٦، ٦٩

(٦٤) - مجدي الجزيري:الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية - ٢٠٠٢، ص:٢١٩

(٦٥) - سمير سرحان:التفسير الأسطوري في النقد الأدبي، مجلة فصول، العدد ٣، المجلد ٣، أبريل - ١٩٨١، ص:٩٩، ١٠٣

(٦٦) - جيلبير دوران:الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، انساقها، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٩٣، ص:٣٩

(٦٧) - السيد حافظ الأسود:الأنثروبولوجيا الرمزية، منشأة المعارف، الإسكندرية - ٢٠٠٢، ص:٢٨

(٦٨) - فاروق خورشيد:أديب الأسطورة عند العرب، عالم المعرفة، الكويت - ٢٠٠٢، ص:٢٥

(٦٩) - نورثروب فراي:تشريح النقد، ترجمة محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب تونس -١٩٩١، ص :٥،٢٦٤

(٧٠) - نورثروب فراي:الأسطورة والرمز، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٨٠، ص:١٣، ١٤

(٧١) - نورثروب فراي:نظرية الأساطير في النقد الأدبي، ترجمة حنا عبود، دار المعارف، سوريا - ١٩٨٧، ص:١٧

(٧٢) - إليوت:مهمة النقد، ترجمة إبراهيم حمادة، ضمن كتاب مقالات في النقد، دار المعارف، مصر، ط ١ – ١٩٨٢، ص:٦٤

(٧٣) إليوت:تعليقات إليوت على الأرض الخراب،ترجمة عبد الواحد لؤلؤة – الشاعر والقصيدة – المؤسسة العربية -١٩٨٠،ص:٥٦

(٧٤) - إليوت:مهمة النقد ووظيفته، ص:٦٣ ٦٤

(٧٥) – إليوت :تعليقات إليوت النقدية على الأرض الخراب، ص: ٦٠

(٧٦) - السابق، ص: ٥٧

(٧٧) - محمد داود:البعد الأنثروبولوجي للنص الأدبي، وقائع ملتقى، أي مستقبل للأنثروبولوجيا، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران – ١٩٩٩، ص:٩٨



في استعارة العلم جاهزاً ومنفصلاً:

ثائر ديب:
باحث ومترجم من سوريا

مثّلت الترجمة، ولا تزال تمثّل، سياقاً رئيساً ووسيلةً أساسية في تحصّل العرب على العلم منذ بداية أزمنتهم الحديثة وإلى الآن، دون أن يتبدّى من وراء ذلك ما يدلّ على تباشير مساهمة حقّة في الإنتاج والإبداع العلميين العالميين. ولعلّ هذا أنِ يكون سببا كافيا لتناول ترجمة العلوم إلى العربية بالدراسة المستفيضة المدققة، بحثا عن أسباب هذا الاستعصاء في الإبداع العلمي بخلاف مراحل قديمة من تاريخ العرب كانت علومهم فيها هدفا للنقل والترجمة تستنير بها بقية الشعوب.

فمن لا ينتج العلم ليس أمامه سوى أن ينقله ويترجمه. ولو أننا قسنا الحركة العلمية في بلدٍ ما بتعداد البحوث العلمية المنشورة في المجلات العلمية المتخصصة، وقدّرنا وزن هذه الأبحاث بما يمثّله كجزء من البيبلوغرافيا العلمية العالمية، فإننا لا نجد ذكراً مميّزاً للعالم العربي إلا ضمن تلك النسبة المئوية الضئيلة التي تشير إلى «بقية العالم» مقابل النسب المئوية اللافتة الخاصة بالبلدان المنتجة للعلم[1]. ولا نقصد من هذا، بالطبع، أن نقلّل من شأن الترجمة التي تظلّ موجودة في جميع الأحوال، بل تشتدّ باشتداد التقدّم العلمي، وإنما نقصد مواجهة السؤال المتعلّق بوزن الترجمة قياساً بالإنتاج والإبـداع في مجتمع من المجتمعات، بما يشير إلى أفق تطور هذه الترجمة، أي ما إذا كانت تمثّل منطلقاً وحافزاً يشجّع على المساهمة في إنتاج



العلم بدلاً من الاقتصار على نقله أم أنّها مجرد مواصلة للنقل دون أن يبدو في الأفق ما يشير إلى نقلةٍ باتجاه آخر.

والحال أنّ من اليسير أن نلمح في التاريخ ذلك الاقتران الذي لا يكاد يرقى إليه الشك بين محاولة النهضة وازدهار الترجمة، وفي مقدمتها ترجمة العلوم، بخلاف مراحل النكوص حيث تخبو الترجمة وترتبك وتضطرب بارتباك العلاقة مع الآخر واضطرابها. ولقد تكرّر هذا الاقتران المشار إليه مرتين على الأقل في التاريخ العربي. أولاهما هي حركة الترجمة التي شهدها العصر العباسي وكانت حافزاً لـ «تشكل العلم العربي» بين القرنين الثمن والعاشر الميلاديين، كما يشير عنوان أحد الفصول الأساسية في كتاب صادر حديثاً عن ترجمة العلوم في التاريخ القديم والوسيط[٢]، حيث خلقت هذه الترجمة تقاليد علمية وفكرية كان لها أبعد الأثر في الحضارة الإسلامية ومن ثمّ في الحضارة الإنسانية كما هو معروف. أما الثانية فهي حركة الترجمة، العلمية أساساً، التي شهدها عصر محمد علي في مصر (١٨٠٥-١٨٤٩)، والتي بدت وكأنها تمهّد لمساهمة ونهضةٍ جديدتين، إلا أنها انتهت إلى الإخفاق نظراً لجملة من الأسباب والخصائص التي سنأتي إليها.

لقد تبنى محمد علي حركة ترجمة شاملة لا مثيل لها في تاريخ الفكر العربي إلا حركة الترجمة الشهيرة أيام المأمون. ولعل بمقدورنا أن نعدّ ترجمة العلوم التطبيقية والبحتة، التي اقترنت بمحاولة النهضة في عصر محمد علي وكانت في القلب من هذه المحاولة، أهمّ وأكمل تجربة من هذا النوع في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، لا لأن هذه التجربة لم تتكرر بأي مقياس من المقاييس وحسب، وإنما أيضاً لأن نجاحاتها العابرة وإخفاقاتها المقيمة قد رسمت ملامح صورة العلم في العالم العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكامل القرن العشرين ولا تزال ترسمها إلى الآن. ولذا فقد كان من الطبيعي أن تتمّ دراستها دراسة ممحّصة إذا ما كان لنا أن ننطلق من صورة الحاضر في تلمّس مستقبل مختلف ونحن نقف على مشارف قرنٍ جديد وألفية جديدة.

وعلى هذا الأساس، فإن ما يقف عليه هذا البحث هو: ١- حيثيات الإنتاج الفكري في عصر محمد علي من حيث اتجاهاته العددية والنوعية بغية تبيّن موقع الترجمة العلمية التي شكّلت أساسه؛

٢- بنية وتطور ما يمكن أن ندعوه «منظومة الترجمة» التي تكوّنت في عهد محمد علي وبلغت أرقى تطورها في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى أوائل أربعينياته؛

٣- مصائر هذا المشروع بعد محمد علي وصولاً إلى لحظتنا الراهنة من ترجمة العلوم، ومدى التطابق والافتراق بين اللحظتين؛

٤- تلمّس ما اتصفت به ترجمة العلوم في عصر محمد علي من خصائص ميّزتها وكان لها الأثر البالغ في المصائر التي انتهت إليها. أمّا ما نتوخّاه من ذلك كلّه فهو أن ننظر من خلال مثال محدّد، هو ترجمة العلوم في عصر محمد علي، إلى العلاقة التي تربط الترجمة العلمية، بل العلم عموماً، بنظام المعرفة العام وما يربطهما معاً بالبناء الاجتماعي ككل. وبعبارة أخرى، فإن المراد هو النظر في علاقة الحوار والتفاعل أو السجال والتصادم بين العلم وبقية أنظمة المجتمع وأنساقه، حيث لا يوجد العلم، ولا



التقنية، إلا منغمسين في المجتمع و في اللحظة التاريخية المعنية.

الإنتاج الفكري ومكانة الترجمة العلمية في عهد محمد علي

من حسن الحظّ أن ثمّة أكثر من حصر للكتب المنشورة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، سواء كانت مؤلَّفة أم مُترجَمة، مما يسح بتتبع الوزن الذي حظيت به الترجمة قياساً بالإنتاج العام، خاصة أن هذه الإحصاءات- على الرغم من اختلافها- تتفق على تحليل اتجاهات التأليف والترجمة أيام محمد علي(٣). فلو أخذنا الكتب المنشورة بين عشرينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته مرتبة بحسب كل فرع من فروع المعرفة، لوجدنا التالي(٤):

الفترة - الموضوع	العشرينيات	الثلاثينيات	الأربعينيات
اللغات	٢٧	٦١	٦١
العلوم الاجتماعية	٢٥	٥٦	٥٢
الديانات	١٣	٢٦	٥٠
الآداب	١١	٥٢	٥٢
العلوم البحتة	٩	٢٤	٥٧
العلوم التطبيقية	٩	٦٨	٧٢
التاريخ والجغرافيا	٦	٥٠	٣١
الفلسفة	٤		١٩
المعارف العامة	١	٥	١٠
الفنّ	-		-
المجموع	١٠٥	٣٤٢	٤٠٤

ولو أخذنا الكتب المترجمة في كل موضوع من موضوعات المعرفة خلال هذه الفترة ذاتها، والنسبة المئوية لما تُرجمَ في كل موضوع، نلاحظ ما يلي(٥):

الفترة- الموضوع	العشرينيات	الثلاثينيات	الأربعينيات	المجموع	النسبة المئوية
اللغات	١	٤	٧	١٢	٪٤,٦
العلوم الاجتماعية	٩	٤	١٦	٢٩	٪١١,١
الديانات	١	١	٨	١٠	٪٣,٨
الآداب	١	٨	١٠	١٩	٪٧,٣
العلوم البحتة	١	١٨	٣٧	٥٦	٪٢١,٤
العلوم التطبيقية	٥	٤٢	٤٤	٩١	٪٣٤,٩
التاريخ والجغرافيا	٣	٢٠	١٤	٣٧	٪١٤,٢
الفلسفة	-	٥	١	٦	٪٢,٣
المعارف العامة	-	-	١	١	٪٠,٤
الفنّ	-	-	-	-	
المجموع	٢١	١٠٢	١٣٨	٢٦١	٪١٠٠

كان أول كتاب تُرجمَ عن الفرنسية إلى العربية وطُبعَ في المطبعة العربية التي أنشأتها الحملة الفرنسية على مصر هو كتاب مرض الجدري من تأليف دي جينيت وترجمة رفاييل زخور، ليتلو بعد ذلك صمت طويل دام حتى دارت مطبعة محمد علي ببولاق عام ١٨٢٢(٦). ولذا ما نلاحظه من أن مجموع ما نُشرَ في العشرينيات لم يتجاوز ١٠٥ كتب من بينها ٢١ كتاباً مُترجماً. أما في الثلاثينيات، ومنذ أوائلها، فقد «بلغت البلاد درجة عظيمة من التقدم والنظام فأسست ترسانات الإسكندرية وأنشئ أسطول بدل الذي أحرقته الدول في نافارين ووفد على مصر أثناء ذلك عدد عظيم من كبار الأوروبيين ومشاهيرهم



وفي سنة ١٨٣٠ أنشأ كلوت بك حكيمباشي الجيش مدرسة الطب واستبالية الخانقاه وأنشئت مدرسة السواري بالجيزة والطوبجية بطرة والبيطرية بشبرا»[٧]. وقد ترتّب على ذلك ازدهار التأليف والترجمة ونشر الكتب في الثلاثينيات حيث وصل عدد المترجمات إلى ١٠٢ كتاباً، أي خمسة أمثال ما تُرجمَ ونُشرَ في العشرينيات (٢١ كتاباً)، وذلك لسدّ حاجة المدارس، فضلاً عمّا أسهمت به عودة البعثات التي كان محمد علي قد أرسلها إلى البلدان الأوروبية لتلقي علومها ومعارفها، حيث وصل هذا الإسهام إلى ذروته في الأربعينيات فكان مجموع ما نُشِرَ هو ٤٠٤ كتب ووصلت المترجمات إلى ١٣٨ كتاباً. وهؤلاء هم صفوة النهضة المصرية وعمادها. وقد كان «مجموع ما أرسل إلى فرنسا من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٣٣ مائة وأربعة عشر مبعوثاً»[٨] فإذا أضفنا عدد المرسلين إلى دول أخرى في تلك الفترة يصل العدد إلى ١٣٨ مبعوثاً إلى فرنسا والنمسا وإنجلترا[٩]. وقد تسبب هؤلاء في ازدهار الحياة الثقافية في مصر وجنت البلاد ثمرة ذلك في سنتي ١٨٤٠ و ١٨٤١، ليأتي من ثمّ نوع من الانكسار في سنتي ١٨٤٢ و ١٨٤٣ (حيث لم ينشر سوى ٣٤ و ٢٨ كتاباً على التوالي في هاتين السنتين) وذلك نظراً للحالة السياسية التي تلت تحييد وتقييد سلطة محمد علي عام ١٨٤١ وانعكاس ذلك على الإنتاج الفكري[١٠].

ومن الملاحظ في الكتب المنشورة في الثلاثينيات تفوق كتب العلوم التطبيقية (٦٨ كتاباً من بينها ٤٢ كتاباً مُترجماً)، وأغلبها كتب في الطب، ويليها ما نُشرَ في اللغات (٦١ كتاباً من بينها ٤ كتب مُترجمة) ثم في مجال العلوم الاجتماعية (٥٦ كتاباً من بينها ٤ كتب مترجمة) وتأتي المعارف العامة في أسفل القائمة، حيث نُشر فيها ٥ كتب فقط ليس من بينها أي كتاب مُترجم. وهذا ما يسري تقريباً على الأربعينيات، حيث تحتل العلوم التطبيقية رأس القائمة (٧٢ كتاباً من بينها ٢٤ كتاباً مُترجماً)، تليها اللغات، ثم العلوم البحتة، وتأتي المعارف العامة في ذيل القائمة، وحتى الأربعينيات لم يصدر أي كتاب في الفن[١١].

ولقد لاحظ الدارسون، إثر النظر في تواريخ الترجمة والطبع، أنّ النهضة العلمية في مصر قد بدأت بترجمة كتب الطب التي بلغت أوجها في الثلاثينيات قبل ترجمة كتب العلوم الهندسية التي بلغت أوجها في الأربعينيات من القرن التاسع عشر[١٢]. كما لاحظوا، من تتبّع توزيع تخصصات المبعوثين وقرنها باتجاهات الترجمة في مصر محمد علي، أن العلوم التطبيقية والبحتة كانت موضع رعاية محمد علي الكاملة والشاملة ولم يكن للآداب أي نصيب رسميّ في ثقافة النصف الأول من القرن التاسع عشر[١٣]. لقد بلغ عدد المُترجمات في مجال العلوم (التطبيقية والبحتة) ١٤٧ كتاباً، أي بنسبة ٥٦٪ من مجموع ما تُرجمَ خلال النصف الأول من القرن، في حين بلغ عدد المُترجمات في مجال العلوم الاجتماعية (اجتماع، سياسة، اقتصاد، قانون، تاريخ وجغرافيا) ٦٦ كتاباً، أي بنسبة ٢٥٪، أما في مجال الإنسانيات (معارف عامة، فلسفة، ديانات، لغات، آداب) فقد كان المجموع ٤٨ كتاباً، أي بنسبة ١٩٪.

منظومة الترجمة في عهد محمد علي: البنية والتطور

يرجع الفضل الأكبر في نقل العلوم الحديثة إلى مصر والعالم العربي إلى ما تُرجم من هذه



العلوم خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر أيام محمد علي. أمّا قبل ذلك، في القرن الثامن عشر، فكان العلم والتعليم في حالة مزرية من الانكماش والضعف. وبمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر تفتحت الأذهان على العلوم الحديثة من كيمياء وطبيعة وجغرافيا وتاريخ وإدارة واقتصاد وفنون، وهو ما عبّر عنه عبد الرحمن الجبرتي أصدق تعبير في كتابة الشهير عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

وبالطبع، فإن هذه العلوم لم تنقل إلى العربية دفعة واحدة، بل سبقتها الحاجة إليها. فبعد تولية محمد علي حكم البلاد، تطلّع إلى تكوين جيش قوي فأنشأ المدارس الحربية وأتبعها بالمدارس الطبية - بشرية وبيطرية - حفاظاً على صحة الجيش من جنود وخيول، ثمّ احتاج إلى الحصون والقلاع والأسلحة فأنشأ المدارس الهندسية والفنية وأرسل بعثات تمثّل تخصصاتها العلوم الحديثة من عملية وتطبيقية وفنية. والحال أنّ هذه الحاجات وتتاليها هي التي ترسم تاريخ الترجمة الحديثة في بداياته، حيث يمكن أن نقسم هذا التاريخ إلى ثلاثة مراحل:

١- مرحلة المترجمين السوريين الذين ظهروا مع الحملة الفرنسية على مصر وكانوا طلائع المترجمين في عصر محمد علي في الفترة بين ١٨٢٢ و ١٨٣١، أي حتى عودة بعثته الأولى من الطلبة المصريين في أوربا؛

٢- مرحلة المبعوثين المصريين في أوروبا والتي تبدأ نحو ١٨٣١ وتنتهي بنهاية عهد محمد علي في عام ١٨٤٩؛

٣- مرحلة خريجي مدرسة الألسن التي أنشأها محمد علي عام ١٨٣٥ وظلّت تخرج المترجمين حتى أغلقها عباس الأول عام ١٨٤٩، علماً أنّ هذه المراحل متداخلة متفاعلة فيما بينها [١٤].

ففي بادئ الأمر استعان محمد علي بالمترجمين السوريين لسدّ احتياجات المدارس الحديثة من الكتب. وقد أورد جمال الدين الشيال دراسة تفصيلية لحياة هؤلاء المترجمين والكتب التي ترجموها [١٥]، وهي لا تعدو أن تكون بعض الكتب العلمية التي كانت من أوائل ما وُجدَ مطبوعاً باللغة العربية في ذلك الحين مؤذناً بفجر جديد لهذه اللغة، فضلاً عن أنَّ القاموس الطلياني العربي الذي وضعه رفاييل زاخور السوري كان فاتحة خير في توجيه الأنظار لمحاكاة مثل هذا الصنيع. وكان محمد علي قد استخدم هؤلاء المترجمين ريثما يتوفّر لديه السند من المصريين، سواء من المبعوثين، حيث كان أهم أهداف محمد علي أن يقوم هؤلاء بترجمة الكتب في فروع المعرفة المختلفة إلى اللغتين العربية والتركية لاستخدامها في مدارسه الحديثة [١٦]، أم من المدارس وخريجيها وخاصةً مدرسة الألسن.

تلك لمحة بحسب المراحل التاريخية للترجمة في عصر محمد علي. أمّا بنية هذا النشاط الترجمي، إذا ما نظرنا إليها في أرقى اللحظات التي بلغتها في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع العاشر، فكان عمادها أمرين اثنين: المدارس الخصوصية التي أقامها محمد علي، والمبعوثون الذين أرسلهم إلى البلدان الأوروبية. فعلاوةً على مدارس الطب التي كان محمد علي قد أنشأها قبل الثلاثينيات، كان هناك بعض المدارس التي أنشئت في الثلاثينيات وتسبّبت في تنشيط حركة الترجمة مثل مدرسة الطوبجية (المدفعية) في طره (١٨٣١)، وكان فيها مطبعة تقوم على طبع كتبها الدراسية المؤلّفة والمترجَمة، وكذلك مدرسة الإدارة

(١٨٣٤) التي كان من أهم أهدافها تخريج موظفين ومترجمين يقومون بنقل الكتب التي ترغب الحكومة في نقلها من الفرنسية والإيطالية إلى العربية أو التركية[١٧]، إلى جانب مدرسة التاريخ والجغرافيا (١٨٣٤ أيضاً) والتي أُلحِقَتْ بمدرسة المدفعية. ويعتبر جمال الدين الشيال المدرستين السابقتين بمثابة الخطوات التمهيدية التي سبقت مدرسة الألسن (١٨٣٥)[١٨]. يُضاف إلى ذلك وجود مدارس أخرى، مثل مدرسة الزراعة (١٨٣٦) التي نصّت لائحتها على أنَّ «المدرس الأول، الباشخوجة، عليه أن يقضي بقية ساعات اليوم في ترجمة دروس النبات والموضوعات الأخرى التي يحيل الناظر إليه ترجمتها من الفرنسية إلى العربية»[١٩]. أمّا مدارس الهندسة فثمة إشادات بمجهوداتها في الترجمة من قبل لجنة تنظيم المدارس لما أسهم به مدرسوها في ترجمة الدروس وطبع المُتَرجمات بالمطبعة الحجرية الملحقة بالمدرسة [٢٠].

وتمثّل مدرسة الألسن ذروة ذلك كلّه، حيث غدت، بفضل نشاط الطهطاوي أساساً، ملتقى ثقافة الشرق والغرب، تجمع بين دراسة اللغات الأجنبية والأدب والنحو والقصص والتاريخ الغربي، حتى إذا ظفر الطلبة بنصيب موفور من الثقافتين، مضوا ينقلون الثقافة الغربية ممثلة في تلك الكتب التي ترجموها في جميع الفنون والصناعات والعلوم متأثرين بمثلهم الأعلى رفاعة الطهطاوي[٢١]. فالغاية من إنشاء مدرسة الألسن إنما كان إعداد مترجمين لصالح الحكومة وتكوين قلم للترجمة من خريجيها، وإنْ كان إنشاء هذا القلم قد تأخرَ حتى الأربعينات، حيث أنشئ ملحقاً بمدرسة الألسن وتحت إشراف الطهطاوي الذي يجمع فيه خريجي مدرسة الألسن ويراقب إنتاجهم على أيدي أساتذة متخصصين[٢٢]. وقد قُسِمَ قلم الترجمة إلى الأقلام التالية:

١- قلم ترجمة الكتب المتعلقة بالعلوم الرياضية؛

٢- قلم ترجمة كتب العلوم الطبية والطبيعية؛

٣- قلم ترجمة المواد الاجتماعية أو «الأدبيات» كالتاريخ والجغرافيا والمنطق والأدب والقانون والفلسفة.. الخ؛

٤- قلم الترجمة التركي. ويشرف على كل قلم من هذه الأقلام ضابط خريج من مدرسة الألسن ومعه عدد آخر أدنى رتبة من خريجيها[٢٣]. أمّا تزويد المترجمين بالكتب المراد ترجمتها فكان يتم نتيجة ما يقوم به ديوان المدارس من طلب إلى نظّار المدارس الخصوصية في كلّ عام بإعطائه بياناً بالمؤلفات التي جدّت في المواد التي تدَرس بمدرستهم، حتى إذا وجدها رفاعة بمكتبة مدرسة الألسن وزّعها على المترجمين وإلاّ بعث في طلبها من أوروبا[٢٤].

هذا بالنسبة للمدارس. أمّا فيما يتعلّق بالمبعوثين، فقد أرسل محمد علي بعثات للتخصص في الحرب براً وبحراً، وفي الترجمة والقانون والسياسة والطب والصيدلة والزراعة والطبيعة والكيمياء والمعادن والرياضة والميكانيكا، بالإضافة إلى فروع متنوعة من الفنون والصنائع[٢٥]. وكان من أهم الأهداف من إرسال أعضاء تلك البعثات ترجمة الكتب في مجال تخصصهم، حيث حرص محمد علي على الاستفادة السريعة من العائدين بإعطائهم كتباً يترجمونها وهم ما زالوا في الحجر الصحي. وكان يضطر أحياناً لاستعمال العنف، حيث «فرضت الحكومة على كلّ عضو من البعثات ترجمة جميع الكتب التي درسها حتى ينتفع بها سائر



الطلبة، فاتسعت أعمال الترجمة واضطرت الحكومة أن تغلق على هؤلاء المدرسين أبواب القلعة لا يبرحونها حتى ينتهوا مما كلفوا بأدائه فإذا فرغوا من مهمتهم سلموا المترجمات إلى المطبعة الأميرية لتصبح بعد قليل كتباً في أيدي طلبة المدارس»[٣٦]. بل إنَّ محمد علي لم يقتصر على هذا في الحثّ على الترجمة، فقد أصدر في ١٠ سبتمبر ١٨٣٤ أمراً لكل من المبعوثين في الخارج أن يترجموا الكتب التي يدرسونها في أوروبا أولاً بأول أثناء إقامتهم في البعثة وأن يرسلوها إلى مصر[٣٧]. والحال أنّ ما ساهمت به المدارس الخصوصية من ناحية، وما أنجزه طلبة البعثات، سواء وهم لا يزالون في دور التحصيل أم عقب عودتهم إلى البلاد، من ناحية أخرى، قد كان له الفضل فيما وصل إلينا من مترجمات في الثلاثينات.

وعلاوةً على المدارس والبعثات، فقد اشتملت منظومة الترجمة في عهد محمد علي على مصححين كانوا يقومون على إصلاح الدروس والكتب المترجَمة قبل طبعها، وعادةً ما يكون هـؤلاء مـن مشايخ الأزهـر[٢٨]. ومـع أنّ هؤلاء المشايخ قد عرقلوا الخروج من إسار البلاغة التقليدية، إلاّ أنهم لعبوا دوراً إيجابياً في ترقية أساليب التعبير سواء في النثر العلمي أو في النثر الفني. ففي حين كانت تـروق لهؤلاء ضروب السجع التي قد تصل في بعض الأحيان حدّاً مضحكاً فعلاً،[٢٩] إلا أن دائرة السجع قد ضاقت حتى انحصرت في عناوين الكتب وفي ما يكتب لها من مقدمات. أمـا النصوص نفسها فتكاد أن تكون خالية من السجع التقليدي. وإضافةً إلى المصححين، فقد ظهرت الحاجة لاحقاً إلى المراجعين حين ظهر مترجمون من غير الأطباء والمهندسين المتخصصين في الخارج، وذلك بعد إنشاء مدرسة الألسن التي لم تكن تُـدَرَّس فيها العلوم بصفة أساسية وإنما اللغات. ولـذا فقد حرص ديـوان المدارس على تعيين مبيضين ومصححين ومحررين بقلم الترجمة حتى إذا ما تمَت الترجمة لكتاب أُرسِلَ إلى الديوان للبتّ في طبعه.[٣٠]

ولابدّ من أن نذكر ضمن هذه المنظومة محمد علي نفسه، سواء بما عُرف عنه من استعجاله الترجمة ومكافأة المجيدين فيها ومعاقبة المهملين أم بسيطرة الدولة ممثلة في شخصه أو من ينوب عنه على أركان النشر جميعاً بدءاً من التكليف بالترجمة أو التأليف حتى التوزيع مـروراً بالأمر بالطبع وتحديد عدد النسخ[٣١]. لكأن الترجمة بالنسبة لمحمد علي كانت مسألة حياة أو موت.

مصائر المشروع
بين الماضي والحاضر

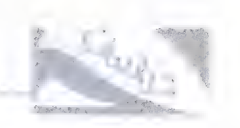
لو أردنـا أن نشير بكلمة واحـدة إلى مصير الترجمة بعد محمد علي لكانت هذه الكلمة هي الاندحار، فإذا ما عادت بعض اللحظات العابرة من الترجمة لم تكن هذه الترجمة علميةً في أساسها، وهو ما يسري منذ غياب محمد علي إلى الآن. فعلى عكس النهضة والتقدم والنشاط الذي امتاز به عصر محمد علي، يبدأ النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتراجع مستمر حتى نهاية حكم سعيد عام ١٨٦٣، حيث بدأت الخمسينات وقد ألغيت مدرسة الألسن وتشتت مترجموها على مختلف النظارات وكلّفوا بأعمال إداريـة لا تمتَ إلى الترجمة بصلة، أمّـا عقلها

وقلبها، الطهطاوي، فكان منفياً في السودان. وإذا ما كان حكم عباس الأول (١٨٤٩-١٨٥٤) قد ألغى مدرسة الألسن، فإن حكم سعيد (١٨٥٤-١٨٦٣) قد ألغى ديوان المدارس مثبتاً ما عُرف عنه من كراهية للعلم والمتعلمين، حيث أشيع عنه قوله إنَّ من الأيسر حكم أمة جاهلة قياساً بحكم أمة أهلها من المتعلمين المستنيرين. وإذا ما كان عدد المُتَرْجَمات الصادرة في الخمسينات (٧٤كتاباً) لم يهبط إلى أكثر من ذلك، فإنَّ السبب هو إعادة الطبع فضلاً عن تأثر الترجمة بعودة الطهطاوي من منفاه في الخرطوم عند تولي سيعد الحكم عام ١٨٥٤، «حيث نجح في سنة ١٨٥٦ في إنشاء مدرسة مستقلة (بالقلعة)... كانت في أصل نشأتها مدرسة حربية لأركان الحرب... وبعد قليل أنشأ بها قلماً للترجمة، رأسه تلميذه صالح مجدي فاقترب بمدرسة أركان الحرب هذه من مدرسة الألسن القديمة»[٣٢].

ويلاحظ مع بداية الستينيات من القرن التاسع عشر نوع من تغيَر الاتجاه والخطة إذا جاز التعبير. فقد تأثَرت حركة الترجمة والمترجمات المنشورة بمسعى الخديوي إسماعيل لترجمة القوانين الفرنسية، حيث أنشأ قلماً للترجمة سرعان ما أهمله حين تمَ له ما أراد. بل إنَ هذا القلم ولد ضعيفاً لأن إسماعيل لم يتبع خطوات جدّه في إنشاء مدرسة الألسن أولاً لتمدَ قلم الترجمة بالمترجمين الذين يحققون الغرض الذي من أجله أقيم القلم. ولقد «بلغ من ضعف هذا القلم وقلّة الكفايات فيه أنه لما أحيلت إليه ترجمة بعض اللوائح والإرشادات الصحية، أعادها رفاعة بك محتجاً بأن بها مصطلحات طبية لا يمكن ترجمتها إلا بمدرسة الطب، وطلب إليه ترجمة بعض الأوراق إلى اللغة التركية فردَ رفاعة بأن القلم ليس به سوى مترجمين للغة الفرنسية»[٣٣]، وكان رفاعة دائم الشكوى لقلّة المترجمين وأنهم أصبحوا أسماء بدون أجسام.

وعموماً، فإن عصر إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩) كثيراً ما يدعى بعصر النهضة الثانية، حيث زادت نسبة التأليف عن نسبة الترجمة، وحيث نجد ازدهاراً في مجال الترجمة على الرغم من كلّ شيء. إلا أنّ هذه النهضة كانت أدبيةً أساساً، وما صدر في الترجمة إنما كان يعكس الاهتمام بتدريس اللغات[٣٤]. أما في الثمانينيات، فقد تمّ إنشاء مدرسة الألسن عام ١٨٧٨ وظلّت مفتوحة حتى عام ١٨٨٥. وفي ١٨٨١ تقرر إنشاء مكتب للترجمة والتحرير تولّى إدارته أديب اسحق ثم مصطفى رضوان وظلّ مفتوحاً حتى عام ١٨٩٩ وتلاه مدرسة (أو مكتب) للترجمة عام ١٨٨٥ لم يكن مترجموها كما ينبغي مما أدّى إلى الاستعانة بالمترجمين السوريين[٣٥].

ويكفي إجراء مقارنة بين حصيلة ما نشر في كل موضوع خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر والنصف الثاني منه حتى تتضح حقيقة ما جرى بعد محمد علي. ففي النصف الأول تصدَرت كتب اللغات وكتب العلوم التطبيقية رأس القائمة (١٤٩ كتاباً لكل منها) ثمَ ما نُشر في العلوم الاجتماعية (١٣٣ كتابا) ثم الآداب (١١٥ كتاباً) والديانات (٩٠ كتاباً) والعلوم البحتة (٩٠ كتاباً) والجغرافيا (٨٧ كتاباً) والفلسفة (٢٣ كتاباً) وجاءت المعارف العامة في ذيل القائمة (١٦ كتاباً) ولم يصدر في الفن أي كتاب. ولو قسمنا هذه الموضوعات بحسب أقسام المعرفة الثلاثة، نجد أن نسبة الإنسانيات تبلغ ضعف ما نُشِر في كل من المجالين الآخرين (العلوم والعلوم الاجتماعية)، دون أن يلغي ذلك أنَ نهضة محمد علي كانت نهضة



علمية حربية، ذلك أنّ سبب تفوق الإنسانيات في عهده يكمن في احتياجات ما أنشأه من مدارس حديثة للغة العربية وآدابها.

أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد أنَّ حصاد ما نُشِرَ من الموضوعات المختلفة قد احتلت فيه الديانات مركز الصدارة (٢٦٠٤ كتاباً) يليها الأدب (١٦٤٧) ثمَّ اللغة (١٣٢٦) والعلوم الاجتماعية (١٠٢٤) ثـمَ التاريخ والجغرافيا (١٠٣٧) فالفلسفة (٦٥٤) ثمَ العلوم البحتة (٤٨٠) والتطبيقية (٤٣١) والمعارف العامة (٢٨٦) وأخيراً الفنّ (٣١). وبحسب التقسيم الثلاثي نجد أنّ الإنسانيات قد شكّلت ٦٦٪، والعلوم الاجتماعية ٢٤٪ والعلوم ١٠ ٪ فقط[٣٦]. وهذا انعكاس واضح للحالة السياسية والثقافية والاقتصادية التي مرت بها مصر خلال حكم كل من عباس الأول وسعيد.بل إن التفوق في مجال الإنسانيات لا يعطي مؤشرات بازدهار الحالة الثقافية لأن ما نشر خلال تلك الفترة كان اجتراراً لما صدر خلال النصف الأول من القرن في مجال الأدب والـديـن والـلـغـة[٣٧]. أمـا مجموع ما تُرجم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فهو ٥٤٤ من أصل ٩٥٣٨ كتاباً، ولم يتجاوز ما تُرْجمَ من العلوم التطبيقية والبحتة ١٤٨ كتابا[٣٨].

والحال، أنّ وضع الترجمة العلمية لم يختلف كثيراً إلـى الآن. فما فعلته حركة الترجمة العربية على امتداد عقود متتابعة هو «التقوقع فـي مـجـال واحــد» على حـدّ تعبير د.جـابـر عصفور، حيث التركيز على الأدب والإنسانيات والعلوم الاجتماعية، مما ترتب عليه ضمور حركة الترجمة في مجالات كثيرة من المعرفة الإنسانية وعلى رأسها مجالات العلوم التطبيقية وما يتصل بها من معارف وعلوم بينية لا تتوقف عن النماء والولادة. وذلك أمر يتناسب، بحسب د.عصفور، وهامشية العلم في ثقافتنا، ويقدم الدليل المباشر على أن العلم لم يصبح إلى اليوم مكوناً أساسياً من مكونات هذه الثقافة، وتأكيد ذلك أننا لا نزال نتحدث عن الثقافة بمعزل عن العلم، كما لو كان العلم غير الثقافة، وكما لو كانت الثقافة يمكن أن تقوم دون العلم. ولقد ترتب على ذلك نقص لافت في أعداد المترجمين الأكفاء في مجالات العلوم وعدم الاهتمام بالتخصص في الترجمة العلمية أو تدريس تقنياتها النوعية ضمن برامج دبلومات أو شهادات الترجمة التي تمنحها أقسام اللغات في الجامعات العربية. بل إن د.جابر عصفور يصل إلى حد القول إنه «لولا بعض الجهود الفردية المتناثرة التي يقوم بها بعض رجال العلم المهتمين بالثقافة العامة، وإشاعة الثقافة العلمية في المجتمع، لكان الكتاب العلمي المترجم نسياً منسياً في ثقافتنا»[٣٩].

وإزاء غياب التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية، فإنّ المرء لا يسعه إلا أن يلاحظ التناقض بين التدخّل المفرط للدولة أيام محمد علي وغياب أي تخطيط شامل في هـذه الأيـام بحيث تتم مراعاة الأولويات ووضع السياسات وتحديد ما ينبغي وما لا يَنبغي أن يُتَرجَم. ولقد ترتَب على ذلك ما نـراه اليوم من ضعف شديد يبلغ حدّ الفوات في مجال العلم بعد أن توهمنا لفترة إمكانية حرق المراحل الثقافية أو البدء بالنتائج دون المقدمات أو إمكانية إغفال الأصول الكبرى في ثقافات العالم. ولعلّ الأهم من ذلك كله، وإزاء تلك الفورة العلمية الناشطة في عهد محمد علي وما يشبه الموات العلمي في هذه الأيام، أن نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء ذلك، في مسعى لمعالجة



سليمة لا تكرر أخطاء الماضي.

خصائص الترجمة العلمية في عهد محمد علي: بذور الإخفاق

يشكل حكم محمد علي الطويل (١٨٠٥-١٨٤٩) واحداً من أهم الفصول في تاريخ مصر والعالم العربي. فعلى الرغم من أن كثيراً من إصلاحاته لم تعش إلى ما بعد عهده بل وسقطت أحياناً في عهده بالذات، إلا أنه نجح مع ذلك في ترك بصماته على كامل تطور العرب الحديث. فقد كان الهدف الرئيس لمحمد علي أن يخلق قوة عسكرية وأن يدعم مركزه الشخصي على حساب كبار ملاك الأرض من ناحية والمصالح الأجنبية من ناحية أخرى. ولقد لاحظ أن ثمة دينامية تميِّز البلدان الأوروبية في أيامه وتهبها قوة ومنعة وتكمن في العلم والتكنولوجيا وتطويرها الدائم، وتصوَّر أنَّ من الممكن نقل هذه الدينامية عن طريق الترجمة فاستعجل هذه الأخيرة اشدّ الاستعجال، حتى قيل إنه اضطر في إحدى المرَات لأن يقسم كتاباً بحّد سيفه إلى ثلاثة أجزاء ويوزعه على ثلاثة مترجمين لإنجاز ترجمته في ثلث المدة. غير أنّ ترجمة العلوم في أيامه تميزت بعدد من الخصائص وأحاطت بها جملة من الظروف أفضت إلى إخفاقها دون تحقيق ما أراده لها محمد علي، فما بالك بما أراده لها ذلك العقل النهضوي الوضّاء، رفاعة الطهطاوي، الذي تجاوز بكثير في طموحاته ما كان يبتغيه ذلك الباشا الذي أرسله إلى باريس طلباً للعلوم.

أول ما يلفت الانتباه في خصائص الترجمة في عهد محمد علي أنها كانت أوامرية وفوقية وسلطوية في توجهاتها وخياراتها. فقد ارتبطت بأحلام محمد علي الإمبراطورية وبمقتضيات بناء جيشه. وهاهو الرأي الصريح لأكبر مدافع عن محمد علي في القرن التاسع عشر، وهو كلوت بك، حيث يقول: «الجيش وما يرتبط به من الفروع العديدة هما اللذان دفعا بمصر في تيار الحركة المدنية التي ما برحت تسوقها إلى الأمام»[٤٠]. وبحسب د.لويس عوض، فإن كل ما استحدثه محمد علي في مصر من أدوات الدولة الحديثة سواء في باب التنظيم والإدارة أو في باب العلوم والتكنولوجيا، كان مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية. وإن آخر ما كان محمد علي يفكر فيه هو بناء الإنسان على أرض مصر. ولذا ما إن دالت دولته حتى زال الصرح العمراني الكبير الذي شيده على الرمال. وغاصت مصر في ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الأول[٤١]. وهذا هو الاتجاه الذي يسير فيه د.مصطفى ماهر أيضاً، حيث ينقل عن عزت عبد الكريم أن محمد علي كان رافضاً «لتعميم التعليم بين أبناء العامة» وأنه كان يستخدم هذا التعليم في حدود مصلحته[٤٢].

ومما يلفت الانتباه أيضاً في ترجمة العلوم أيام محمد علي أنها كانت تقنية تخصصية، بمعنى أنها تحاول أن تستعير العلم التطبيقي الجاهز، متوقفةً عند نتائج العمل العلمي وثماره ومهملةً ظروف إنتاجه[٤٣]. وليس أدلّ على ذلك من استعجال محمد علي عملية ترجمة العلوم واعتباره الترجمة المهمة الأساسية لبعثاته التي أرسلها إلى أوروبا. وذلك في لحظة تاريخية لم تكن بعيدة كثيراً في الزمن عن ذلك التطور الذي اعترى البلدان الصناعية الأوروبية بعد منتصف القرن التاسع عشر خاصةً وقادها باتجاه الاستعمار والإمبريالية، أي باتجاه سوف يشكل عقبة كأداء أمام تطور أي بلد أو منطقة تطوراً متمحوراً على



الذات ومنفتحاً على الآخر في آن معاً، سواء على المستوى العلمي، أم على بقية مستويات البنية الاجتماعية. وهو ما يجعل تجربة محمد علي عموماً، ومنها تجربته العلمية، مفوّتة تاريخياً، أو متأخرة في الزمن، تسير باتجاه الإخفاق في اجتماعِ للعوامل الداخلية والتأثير الاستعماري الخارجي في آنٍ معاً[٤٤].

وإلى هذا، فإن ترجمة العلوم في عهد محمد علي لم تأتِ مقترنة بتغير فيما يدعوه توماس كون بـ «النموذج» أو «الإطار المفهومي» السائد، هذا التغير الذي عادةً ما يسبق ولادة العلوم والمجالات العلمية وتشكيلها النظري، ويوجه عمل العلماء والباحثين، ويخضع له من ثم كامل التطور اللاحق[٤٥]. وعلى الأقل، فإن الترجمة ونقل العلوم، ومحاولة الإصلاح ككل، لم تؤدِّ، أو لم يتح لها أن تؤدي، إلى تغير النموذج السائد.وكما يشير أحد الذين رصدوا تجربة النهضة، فقد اتخذت الدعوة إلى الإصلاح، منذ البداية، شكل الدعوة لأخذ «العلوم البَرانية» كما يقول الطهطاوي. ذلك أن النظرة الأولى، بعد إدراك الخلل في الدولة العثمانية، رأت أن ما يحتاجه المجتمع الإسلامي لا يعدو أن يكون بعض العلوم «الاستعمالية»، كما يقول الطهطاوي أيضاً، أي بعض الإجراءات إنما دون المسّ بالأساس العقائدي للمجتمع، ودون السماح للتغلغل الفكري الأوروبي بالسريان في جسم وعقل الدولة والأمة[٤٦].

غير أنّ هذه النظرة الأولى القائلة بوجوب أخذ العلوم مع ترك الأفكار والمؤسسات ما لبثت فيما يبدو أن تحولت إلى شعور بالتأخر. ويكفي لإدراك ذلك أن نقارن بين الطهطاوي وبين شكيب أرسلان، حيث قدم الأول لائحة بالعلوم التي يحتاجها المسلمون للنهوض (١٨٣٤) وكأن إيجادها يحل المشكلة، في حين طرح الثاني السؤال بشكل حاد: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وعلى الأقل، فإنه بدءاً من منتصف الخمسينيات من القرن العشرين بدأ الإحساس بأنّ المشكلة ليست بالبساطة التي طرحت بها في القرن التاسع عشر، حين شُخص «التأخر» عن أوروبا-التي كانت ولا تزال مثال التقدم-على أنه يكمن في افتقادنا العلوم البرّانية الغربية-التكنولوجيا - وربما بعض المؤسسات الاجتماعية–الاقتصادية-القانونية[٤٧].

لقد فُهمت النهضة إذاً في عصر محمد علي، بما في ذلك لدى رفاعة الطهطاوي أشد العقول تقدماً واستنارة في تلك الفترة، على أنها أخذ للعلوم البرّانية الغربية وإبقاء للعلوم الجوانية الشرقية، أي أخذ التكنولوجيا والإبقاء على المعتقد حسب المصطلحات الحديثة[٤٨]. وعلى سبيل المثال، فإن الطهطاوي كان قد درس أعمال فلاسفة الثورة الفرنسية، فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك، وكان يعيش في عصره مع أكثر العقول تقدماً في ذلك الحين، ومع ذلك لم ينتق للترجمة من كتب فولتير سوى تلك التي كان بوسعها أن تعود بالفائدة على الباشا محمد علي إذ تتضمن سير العظماء، أما مؤلفاته الفلسفية فلم تترجم بل حُذّر منها في بعض الأحيان[٤٩]. وهكذا لم ترافق يقظة المصريين إلى ضرورة الأخذ بالعلوم الحديثة، التي غدت سياستهم الرسمية بفضل محمد علي، تلك الدعوة إلى الأخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة الفكرية. ولذا فإن النموذج أو الرؤية السائدة ظلت كما هي لم يخترق أساسها أي شيء على الرغم من كل ما حصل. فلقد أعطى محمد علي لأهل الكلام الاحتكار في الميدان الإيديولوجي



والديني. وكان هؤلاء -كما هو معروف- يمثلون تياراً مكتفياً بالتأويل السلفي التقليدي المتوارث والمنغلق على نفسه[50]، ولم يتعرض لأدنى تهديد ذلك الربط في ذات السلطان بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، حتى إنَّ محمد علي نفسه، وهو في أوج انتصاره، لم يجترئ على سحب ولائه الرسمي أو إنكار تبعيته الشكلية للسلطان[51].

ويرى د.سمير أمين أنه من هنا قد بدأت تلك الظاهرة التي يدعوها «الازدواجية في الثقافة المصرية»، حيث يتواجد جنباً إلى جنب تأويل جامد ومحافظ للإسلام من جهة وأخذ للعلوم الحديثة بصورة براغماتية ومتشظية من جهة أخرى، «فأصبح المجتمع المصري يعاني منذ ذلك الوقت من اسكيزوفرنيا [فصام]: فمن جهة تسود العلوم والفنون الأوروبية في ميدان الإنتاج والإدارة ومن الجهة الأخرى تسود أفكار مجمدة باسم الدين في ميدان الثقافة والممارسات السياسية... ففي هذه الظروف لم يدع الأخذ بالعلوم «الأوروبية» إلى الأخذ معاً بالفلسفة... أي فلسفة التنوير أو حتى الإحساس بالحاجة الضرورية لتجديد التراث تمشياً مع تطور المجتمع. فاصبح التراث شيئاً ميتاً لا حياة فيه ولا يحس بحاجة إلى التطور والتجديد. وتدريجياً انكمش مضمون التراث ليقتصر على الدين. وهذا التقوقع أعطاه مضموناً سلبياً أي مضمون مجرد «الرفض» لما هو أجنبي دون محاولة للتغلب على التحدي من خلال الاستعارة والتجديد»[52].

وبالطبع، فإن استمرار النموذج السائد أو تغيره يرتبط بالإطار الاجتماعي الأشمل. وهذا ما يصل بنا إلى آخر ميزة نعدها بين ميزات ترجمة العلوم في عصر محمد علي، حيث كانت هذه الترجمة منفصلةً، بمعنى أنها لم تترافق مع تغير في الإطار الذهني والإطار الاجتماعي الذي يحتويه، أي في تلك العوامل والآليات والبنى التي تمكن العلم من الرسوخ والشيوع وتشجع تقدمه أو تعمل على النقيض من ذلك. وبدا الأمر كما لو أنه مقتصر على ضرب من النواة العلمية الصلبة لا علاقة لها بنموذج أو إطار نظري يلائمها ويحتويها ويؤثر عليها ولا بهيكل اجتماعي يحتويهما معاً ويلائمهما ويؤثر عليهما. وكما يقول أحد الذين رصدوا تجربة محمد علي، فإنَّ التغيرات في التكنولوجيا تؤدي إلى تغيرات في النظام الاجتماعي والسياسي وفي العقلية وفي الرؤية إلى الدين، فإذا ما فشلت تلك التغيرات الأخيرة، التي يمكن تصنيفها بأنها تغيرات في البنيان الفوقي في أن تتجسد بسبب الولاء لأنماط من الحياة عفا عليها الزمن، وتكوينات عشائرية، وعادات قديمة في الاستهلاك، وسيطرة رجال الدين، فإن التغييرات التكنولوجية والاقتصادية لن يكتب لها البقاء، ومن الأمثلة على ذلك «فترة محمد علي في مصر، عندما وقع صدام بين التغييرات التكنولوجية والاقتصادية التي أدخلها وبين البنيان الاجتماعي والسياسي للبلاد، فانتهت بهزيمة الإصلاحات، رغم أن الضربة القاضية قد وجهتها قوى خارجية» [53].

وإذ يتعمق د.سمير أمين الأساس الاجتماعي –الاقتصادي لإخفاق تجربة محمد علي فإنه يرى أن خيار محمد علي نفسه، رغم ميوله الوطنية على المستوى الشخصي، قد كان له نصيبه من المسؤولية في فشل المشروع وأدى في الواقع إلى التبعية. ذلك أن الخيار الذي كان يمكن من خلاله تحقيق الهدف كان هو الخيار العكسي، "أي الاعتماد على البرجوازية المتوسطة" بدلاً من أرستقراطية ملاك الأرض التي راح محمد على



يهادنها شيئاً فشيئاً ويتحالف معها[٥٤]. وبمعنى آخر، فإن محمد علي قد حاول أن يحدّث الدولة والاقتصاد على أساس علاقات الإنتاج القائمة، وهي التجربة التي ستتكرر لاحقاً وسيتكرر فشلها أيضاً، وستظل تتكرر ما لم يتم استخلاص الدروس اللازمة.

هوامش:

(١) – انظر على سبيل المثال، ما أوردته إيزابيل بورديل في "لمحة عن البلدان المنتجة للعلم حالياً"، ترجمة د.عدنان الحموي، الثقافة العالمية، العدد ٧١، ١٩٩٥/٧، ص ص ١٥٠-١٥١، حيث نجد النسب التالية فيما يتعلق بإنتاج العلم: الولايات المتحدة الأمريكية ٣٥,٨٪، أوروبا الغربية ٣٤,٢٪، واليابان ٨,٢٪، كندا ٤,٥ ٪، مجموعة الدول المستقلة عن الاتحاد السوفياتي (ما عدا دول البلطيق) ٢,٧٪، استراليا ٢,٨٪، الدول الآسيوية الصناعية الجديدة ١,٦٪، البلدان الآسيوية الأخرى ٣,٥٪، أوروبا الوسطى والشرقية ٢,١٪، إسرائيل ١,١٪، جنوب إفريقيا ٠,٥٪، أميركا اللاتينية ١,٤٪، بقية العالم ١,٦٪.

(2) – Scott. L. Montgomery, "The Formation of Arabic Science, Eight through Tenth Centuries", in Science in Translation: Movements of Knowledge through Cultures and Time, Chicago and London, 2000, PP 89- 137.

(٣) – حصر جمال الدين الشيّال في دراسته للترجمة في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر الكتب التي تُرجمت وقد بلغ عددها ١٨٧ كتاباً: جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في مصر في عصر محمد علي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥١، الملحق الأول والثاني. أما د.لويس عوض فيشير إلى أن مجموع الكتب المترجمة في عصر محمد علي هو ١٩١ كتاباً : د.لويس عوض، «الترجمة وتطور التعبير الأدبي»، في ثقافتنا في مفترق الطرق، بيروت، دار الآداب، ط١ ١٩٧٤، ص١٦٦. بينما تشير د.عايدة إبراهيم نصير إلى أن العدد هو ٢٦١، وذلك في كتابها حركة نشر الكتب في مصر في القرن التاسع عشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ٢٨٣. وربما كان مردّ هذا الاختلاف هو حساب الكتيّبات المترجمة أم عدم حسابها، فضلاً عن حساب ما تُرجم إلى غير اللغة العربية (كالتركية مثلاً) أم عدم حسابه.

(4)- هذا الجدول نتاج دمج ثلاثة جداول منفصلة كل منها خاص بعقد من العقود الثلاثة، وردت في كتاب د.عايدة إبراهيم نصير المذكور في الهامش السابق، وذلك في الصفحات ١٧٩، و ١٨٤، و١٨٩ على التوالي.

(٥) – عايدة إبراهيم نصير، المصدر السابق، ص ٢٨٣.

(٦) – د.لويس عوض، المصدر السابق، ص ١٤٨- ١٤٩.

(٧) – صالح جودت، مصر في القرن التاسع عشر، القاهرة، مكتبة الشعب، بلا تاريخ للنشر، ص ١٦.

(٨) – عمر طوسون، البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد، الإسكندرية، مطبعة صلاح الدين، ١٩٣٤، ص ٥٣.

(٩) – المصدر السابق، ص ٤٠٨.

(١٠) – عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٥٧.

(١١) – المصدر السابق، ص ١٨٣، ١٨٨-١٨٩.

(١٢) – د.لويس عوض، مصدر سابق، ص ص ١٥٩- ١٦٠.

(١٣) – المصدر السابق، ص ١٦٧، وكذلك عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

(١٤) – د.لويس عوض، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(١٥) – جمال الدين الشيّال، مصدر سابق، ص١٥.

(١٦) – أبرز المترجمين في أوائل القرن التاسع عشر كان عثمان نور الدين، وهو أول مبعوث أوفده محمد عليّ إلى أوروبا، حيث قضى ٥سنوات في إيطاليا بين ١٨٠٩ و ١٨١٤ ثم ٣ سنوات بين فرنسا وإنجلترا، وعاد إلى مصر في ١٨١٧ وأسس أول مدرسة نظامية هي مدرسة بولاق ومكتبتها في ١٨٢٠-١٨٢١. انظر د.لويس عوض، مصدر سابق، ص ١٠٥، وكذلك عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص٢٧٩.

(١٧) – أحمد عزت الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨، ص٨٣.

(١٨) – جمال الدين الشيال، مصدر سابق، ص ص ٣٨-٣٩.

(١٩) - أحمد عزت الكريم، مصدر سابق، ص ٣٥١.

(٢٠) – عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

(٢١) – إبراهيم زكي خورشيد، الترجمة ومشكلاتها، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٧٦.



(٢٢) – أحمد عزت عبد الكريم، مصدر سابق، ص ص ٣٣٩-٣٤٤.
(٢٣) – جمال الدين الشيال، مصدر سابق، ص ٤٣.
(٢٤) – عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٢٥٤.
(٢٥) – عمر طوسون، مصدر سابق، ص ص ١-٨ من فهرس أسماء وتراجم تلاميذ البعثات.
(٢٦) – جاك تاجر، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٥، ص٢٨.
(٢٧) – د.لويس عوض، مصدر سابق، ص ١٠٥.
(٢٨) – علي مبارك، الخطط التوفيقية، مج٣، جـ١١، ص ١٠
(٢٩) – من الأمثلة على ذلك: رضاب الغانيات في حساب المثلثات و بهجة الرؤساء في أمراض النساء. وكان الطهطاوي قد ترجم أثناء بعثته في باريس كتاباً عنونه دائرة العلوم في أخلاق الأمم وعوائدها وأرسله إلى القاهرة حيث جعل هؤلاء المصححون العنوان قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر.
(٣٠) – عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٢٥٦.
(٣١) – أبو الفتح رضوان، تاريخ مطبعة بولاق، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٥٣، ص٨٧.
(٣٢) – محمد عمارة، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٤، ص٩٦.
(٣٣) – أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر، جـ٢ :من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق ١٨٤٨-١٨٨٢، القاهرة، وزارة المعارف، ١٩٤٥، ص١٤٧.
(٣٤) – عايدة إبراهيم نصير، مصدر سابق، ص ٢٦٤.
(٣٥) – المصدر السابق، ص ٢٨٦.
(٣٦) -المصدر السابق ، ص ١٩٤.
(٣٧) – المصدر السابق، ص ٢٠٢.
(٣٨) - المصدر السابق، ص ٢٨٥.
(٣٩) – د.جابر عصفور، "سلبيات حركة الترجمة المعاصرة-ورقة أولية"، مجلة الألسن للترجمة، العدد الأول، يونية ٢٠٠١، ص ص ٥٦-٦٠.
(٤٠) - نقلا عن د.لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: الخلفية التاريخية، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ للنشر، ص ٢٤٢.
(٤١) - المصدر السابق نفسه.
(٤٢) - د.مصطفى ماهر، «مدرسة رفاعة»، مجلة الألسن للترجمة، العدد الأول، يونية ٢٠٠١، ص ٦٧.
(٤٣) –نأخذ مفهوم العلم الجاهز عن دومنيك فينك الذي يرى أنه يقوم على التركيز على النتائج العلمية وإهمال ظروف الإنتاج. انظر: دومنيك فينك، علم اجتماع العلوم، ترجمة ماجدة أباظة، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١١٧.
(٤٤) – نتبنى هنا رؤية د.سمير أمين التي تفرق بين بلدان ظهرت فيها البورجوازيات وسادت في عهد سابق للاستعمار، كما في اليابان وأمريكا الشمالية واستراليا، مما سمح لها بأن تتبلور كقوة وطنية من خلال تصفية الإقطاع وأن تندمج في الوقت ذاته في النظام الرأسمالي الدولي، أي سمح لها بأن تنشئ بنيات اقتصادية وطنية مفتوحة على التقسيم العالمي للعمل بل وأن تكون جزءاً منه وبين بلدان ظهرت فيها البرجوازيات بعد عهد الاستعمار، فكانت خلاف ذلك، ومنها بورجوازيات البلدان العربية.
(٤٥) – توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة-الكويت ١٩٩٢، ص ص ٢٤، ٣٤- ٣٥ وكذلك ٤٤، وسواها.
(٤٦) – محمد كامل الخطيب، تكوين النهضة العربية ١٨٠٠-٢٠٠٠، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، منشورات ٢١٠٠٠، دمشق، ٢٠٠١، ص ص ٢٨-٢٩.
(٤٧) – المصدر السابق، ص ٣٤.
(٤٨) – المصدر السابق، ص ٣٨.
(٤٩) –انظر د.لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، ص ٢٢٨، وكذلك: ز. ل. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون-بيروت، ط١ ١٩٧٨، ص ٣٣.
(٥٠) –د.سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، القاهرة، دار المستقبل العربي، ط١ ١٩٨٥، ص ١٣١.
(٥١) –د.لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، ص ص ٢٤٥-٢٤٦.
(٥٢) –د.سمير أمين، المصدر السابق، ص ١٣١.
(٥٣) – ز. ي. هرشلاغ، مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، ترجمة مصطفى الحسيني، دار الحقيقة-بيروت-ط١ ١٩٧٣، ص ٩.
(٥٤) –د.سمير أمين، المصدر السابق، ص ص ١٢٨-١٢٩.



مرايا التأويل قراءات في التراث السردي

سبق السيف العذل

د. معجب العدواني
استاذ مساعد، قسم اللغة العربية وادابها
جامعة الملك سعود

كنت أجد في صغري صعوبة تتصل بقراءة وفهم المثل العربي الضارب في جذور الموروث السردي العربي (سبق السيف العذل)، لذا كانت قراءاتي المتكررة للمثل قراءة لم تخل من أخطاء تقع في النحو وفهم الدلالات المباشرة له، وربما عاد ذلك إلى أسباب ثلاثة: الأولى منها يعود إلى كون كلمة العذل لم تكن لتجد رواجا في قاموسي اللغوي الشخصي، إذ لم أتبينها إلا بعد دخولي إلى المرحلة الثانوية، واكتشاف هذه المفردة بوصفها متركزا مهما لدى العشاق وأشعارهم قديما وحديثا. أما السبب الثاني الذي أفضى إلى عدم الإلمام بالخفية التي ينطلق منها المثل هو كونه يتصل ويصلنا دائما بالآلة السيف، وفعل الآلة «الضرب» فيجمع المثل والسيف.

ومع أن دروس اللغة العربية كانت في ذلك الحين تشير إلى الحالة أو الحالات التي يضرب فيها هذا المثل، حيث يضرب لمن يلوم على فعل شيء بعد وقوعه وفوات أمره، أو يضرب في الأمر الذي لا يقدر أحد على رده. وكنت أستغرب ورود مفرة الضرب حينما نشير إلى المثل وكأن هذا الضرب يحول المثل إلى سلاح ناري أو آلة تحدث فرقعة فرقعة لفظية، مثلها مثل العذل الذي يعد هو الآخر فرقعة لفظية لا تلبث أن تتلاشى إذا لم تكن مدعمة بآلة السيف. وهناك سبب ثالث يبدو أقل تأثيراً، وهو ندرة استخدام مثل هذا المثل حالياً، ولعل هذا الاستخدام القليل ناتج من ندرة استخدام السيوف التي تحولت إلى أدوات للزينة فحسب ولن ننسى ندرة أو كثرة اللوم من الأعداء والأصدقاء.

ونظراً لأن الأمثال- في هيكلها الأولي وتصورها البدئي- تنبني على حكايات تتصل بحكايات تقوم عليها، أو لعل الحكايات تبنى على المثل، فتأتي موافقة له لذا فإن الحكاية المتصلة بالمثل تبدو غالباً أمرا غاية في الطرافة للمتلقي في أغلب المرويات، ولا سيما في ذلك المتلقي الذي يتوسل دائماً إلى قراءات متنوعة تحفها المتعة وتحيط بها.



إن الحكاية بناء محكم يفضي بنا إلى عالم نصي عبر نافذته التي تتناهى في الصغر، هذه النافذة أعني نافذة المثل العربي الذي يتجسد في تكوينه المادي الضئيل إذ لا يتجاوز كلمتنين أو ثلاثاً، وعبر هذه النافذة الصغيرة تصبح الإطلالة المتجاوزة من المتناهي في الصغر إلى عالم الحكايات متعة نصية نسيجها الأولي تلك المفردات القليلة التي نعبر بها إلى هذا العوالم وكأنها سلاحنا النصي الوحيد الذي نحمله معنا أثناء هذه الرحلة.

وربما كان من سوء الطالع أن يكون سلاحي الذي استخدمه في محاولة الولوج إلى عوالم هذا النص الحكائي سلاح يتمثل في محاولتي التأويلية لمثل عجزت عن التعامل معه في مرحلة مبكرة، وأسعى إلى محاولة الكشف عن عوالمه والبحث في آفاقه حالياً. ويقابل ذلك حسن الطالع الذي يضم فيه هذا المثل الآلة العربية الأولى في ميدان الحرب والسلاح المرافق للعربي منذ القدم.

وبين هذا وذاك فإنني أطمع أن تكون قراءاتي الجديدة لهذه الحكاية قراءة نابعة من التطلع إلى إنتاج قراءة غير مبالية بذلك الأثر السلبي الأولي المبكر، ولا متأثرة بذاك التميز الإيجابي للمثل في احتوائه على مفردة «سيف» بما يتبعها من مكونات دلالية ثرة أولاً، كما لا تتأثر بذلك الوجود المكثف للمثل في سياق سردي متعدد ثانياً.

لذا فقد يكون الحوار البدئي للقارئ حول هذه الإشارات أن يقول لي «سبق السيف العذل» فقد كشفت عن تجربة مغلفة بعماء مبكر مع المثل قراءة وتأويلاً.

وأعود فأكتب: سأحاول هنا أن أتجاوز المثل وما ضرب له، لأستمر في هذه المحاولة وأضيف: إن هذا العماء القديم وتلك التجربة العتيقة هما العنوان الذي آمل أن أكشف عبرهما جوانب مثل يكرس لصراع التجربة وإنتاج ضدها.

أصالة الحكاية

سبق السيف العذل مثل عربي عتيق يحمل الأصالة كما تحمله عربة موروثنا الحكائي العربي في حكايته التي سنتعرض لها بعد أن نتعرف من ألمحت أبيات الشعر إلى فعله، ومن أشارت كتب الأمثال إليه بوصفه مصدراً لهذا المثل «قاله ضبة بن أد لما لامه الناس على قتله قاتل ابنه في الحرم وقد مر تمام القصة فيما تقدم عند قوله إن الحديث ذو شجون[1]. جاء اللوم هنا لوجود فعل يمارس انهاكا غربيا، هذا الفعل المحرم هو القتل الذي قام به ضبة في الأشهر الحرم.

في المروية السابقة نلحظ مبكراً عدم إنكار فعل القتل في حد ذاته، مبرراً ذلك بمبررين اثنين:

- قتل الابن وطلب القصاص.
- صياغة المثل بوصفه إجابة شافية.

ولكن هذه المروية تظل مكرسة للوم وقع على فعل القتل في زمن محدد هذا الزمن الديني المحرم تنتهكه اللغة كانتهاك السيف للأشهر الحرم.

يتواطأ السيف واللسان في عملية انتهاك الأشهر الحرم، ومع أن اللسان يظهر عاجزاً أمام فعل السيف من قبل هؤلاء اللائمين إلا أن اللسان هو المبرر الأخير والمتمم لعملية القتل. ويستمر هذا التواطؤ مع السيف في هذا الأمر. فتحفظ الثقافة المثل بوصفه حكمة تبريرية نطقت بها شخصية سردية وبوصفه منقذاً أساسا للحل، كانت هذه المروية التي تبرر فعل السيف وتثبته.

إلى جانب ذلك نلحظ هنا إحالة التعريف بصاحب المثل إلى مثل آخر لنتبين حكايته المطولة التي تستدعي ذكرها دون نقص «إن أخاك من آساك، يقال آسيت فلانا بمالي أو غيره إذا جعلته أسوة لك وواسيت لغة فيه ضعيفة بنوها على يواسي ومعنى المثل إن أخاك حقيقة من قدمك وآثرك على نفسه يضرب في الحث على مراعاة الإخوان وأول من قال ذلك خزيم بن نوفل الهمداني وذلك أن النعمان بن ثواب العبدي كان له بنون ثلاثة سعد وسعيد وساعدة وكان أبوهم ذا شرف وحكمة وكان يوصي بنيه ويحملهم على أدبه أما ابنه سعد فكان شجاعاً بطلا من شياطين العرب لا يقام لسبيله ولم تفته طلبته قط ولم يفر عن قرن وأما سعيد فكان يشبه أباه في شرفه وسؤدده. وأما ساعدة فكان صاحب شراب وندامى وإخوان.. فقال خزيم: سبق السيف العذل فذهبت مثلاً[2].

السيف آلة السلاح العربية القديمة التي كانت علامة على الغلبة وحسم الأمر، فلا يوجد رجل عربي - على الأقل في ذلك الحين- لا يكون السيف قرينه، ومن هنا كان السيف قرين العربي، ولذا فإن دوره لا بد أن يكون فاعلاً ومؤثراً في الحرب أو السلم.

يتوازى السيف بوصفه آلة ملازمة للعربي مع آلة اللغة اللسان التي يحملها الإنسان، ويتوازى حينئذ دور السيف



مع اللسان بل ويفوقه أحيانا.. المعركة لها تأثير مباشر والقصيدة لها تأثيراتها البطيئة والسريعة فصاحة العربي أخطر أداة لديه ولهذا جاء القرآن متحديا العرب على أن يأتوا بسورة مثله.

اللسان والسيف لهما الفاعلية نفسها والتأثيرات القوية والكبيرة في حياة العربي، إن المثل العربي عند إطلاقه يضرب به في كذا كما السيف يضرب به في القتال. ذلك ما دعا الفرزدق إلى أن يقول:

[illegible]

اجـاب كنصل السيف سل من الغمد

ويستمر هذا التداخل الكبير حين يتداخل اللسان والسيف في فعلهما فيلام الشافعي حين يوجه موعظة إلى الرشيد فيبكي الرشيد ويعلو نحيبه، فيقال للشافعي: اغمد لسانك يا شافعي عن أمير المؤمنين فإنه أمضى من سيفك (٣).

ويدرك حسان بن ثابت هذه الملازمة فيؤكدها مفتخراً بنفسه وقومه:

[illegible] لـي اللسان والسيف وقوم

[illegible] يضاموا [illegible]

ويتقاطع حدان قاطعان: حد السيف، وحد اللسان في ذلك البيت الشعري لإسماعيل بن يسار:

[illegible]

[illegible] لسان كحد السيف مسموم

- وسيتواصل هذا التقاطع الثقافي حين تزخر كتب المعاجم العربية بتلك العلاقات الرائجة بين اللسان والسيف فيتحول السيف إلى موصوف تتصل به علاقات لسانية صرفة «صمت، نطق، خرس»، ليبقى للسيف صمته ونطقه، ولذا أطلق على بعض السيوف العربية المشهور:

- المصمت سيف مشهور لشيبان النهدي.
- الأخيرس سيف الحارث بن هشام.
- المعجوم سيف بشر بن المعلى.

وفي الجانب الآخر هناك سيوف تطلق عليها أسماء مثل: ولول سيف عتاب بن أسيد، ولسان الكلب سيف تبع.

العذل كلام في اللوم، يشترط فيه توفر مرسل ومستقبل حاضرين، وهو منتج سريع من منتجات الأداة «اللسان» حين يغدو اللسان أداة كالسيف فالقاعدة أن تسبق الأداة الأداة الأخرى نحو: سبق اللسان السيف، ويخالف القاعدة أن تسبق الأداة المنتج السريع لتلك الأداة الأخرى في التركيب التالي: سبق، السيف، العذل.

كثيراً ما نلام بلا سبب ونستغرب أكثر ما يقع من لوم علينا ونستنكره، وما يخلفه ذلك اللوم من نتائج لكن العذل حين يسبق السيف فإنه يوقفه، بأن يضع فعل السيف موضع «إيقاف التنفيذ».

يتحول العذل هنا إلى حد لسيف مجازي آخر يقابل السيف الحقيقي، هي معركة لا بد من غلبة لأحدهما، يتفوق السيف الحقيقي في مروية أولنق في معركة «ضبة بن وأد» و«خزيم بن نوفل»، لكن اللسان يحقق نصراً في مروية أو لنقل في معركة يصفها الجاحظ أي أن العرب متفقون على أن الكلام له تأثير على آلة الحرب «السيف» وبما أن هذا هو العقد القائم بينهم فقد كانت الحرب تقع بفعل التحريض، وهو فعل لساني يقابل اللوم، إذا السيف أداة تابعة للسان تحريضاً أو لوماً.

من المجدي أن نعود إلى المروية الأخرى التي ينقلها الجاحظ والتي جرى فيها المثل في العصر الوسيط إذ استمرت آليته العملية متحققة بلا توقف، ولكنها أنتجت في صورة أولية سائدة وفي صورة تالية مختلفة، وهذا يؤكد على تعدد الدلالة وتحولها، بل إن ذلك يعني انفصال يتحقق بين المرويتين من لحظة إلى أخرى.

هذه المروية التالية تؤكد تحولات الرواية فلوم الخليفة «العذل» الذي يتمثل في «فعلت وصنعت» يسبقه سيف الرجل الذي من الجزيرة الفراتية ويسبقه أيضاً إحضار للسيف والنطع «سيف المعتصم» إذ يحدث القتل بوجود هاتين الأداتين.

وحدث الجاحظ أن المعتصم غضب على رجل من أهل الجزيرة الفراتية وأحضر السيف والنطع فقال له المعتصم: فعلت وصنعت وأمر بضرب عنقه، فقال له ابن أبي داود: يا أمير المؤمنين، سبق السيف العذل، فتأن في أمره مظلوم. قال: فسكن قليلاً. قال ابن أبي داود: وغمرني البول فلم أقدر على حبسه، وعلمت أني إن قمت قتل الرجل، فجعلت ثيابي تحتي وبلت فيها، حتى خلصت الرجل. قال: فلما قمت نظر المعتصم إلى ثيابي رطبة، فقال: يا أبا عبدالله كان تحتك ماء. فقلت: لا يا أمير المؤمنين، ولكنه كان كذا وكذا فضحك المعتصم، ودعا لي، وقال أحسنت بارك الله عليك وخلع عليه وأمر له بمائة ألف درهم» (٤).



تنتقل آلية التبرير التي يؤديها المثل العربي في صيغته الأولية المباشرة والتي تتحقق في مروية المثل العربي إلى آلية اعتذار حين يطلق ذلك الاعتذار مقرونا بالخوف، ومن طرف لا علاقة له بسيف أو لوم، هو طرف وسيط يتوسل السارد عبره أن يجري تهميشا في المروية السابقة لموقع المثل، إنه سعي إلى أن يجري تغييراً بسيطاً على بنية المثل. ولعل السؤال هو: كيف يجري هذا التغيير المرتقب على صيغة المثل؟

لو قام الوسيط من مكانه لقتل الرجل هذا ما يذكره أحمد بن أبي داود، إن كلام الوسيط هو الذي يشكل صيغة الحكاية، وهو ما يشي بإمكانية التغيير الذي انطلق من موقع السارد ومن سياقات المثل الأخرى.

يمكن القول: إن هذا التغيير لا يتجاوز حركة بسيطة أو حركتين تظهر على بنيته، حيث يتحول الفاعل «السيف» إلى مفعول به، ويصبح المفعول به «العذل» فاعلاً للفعل سبق، ومع أن هذا التحريف والانزياح البسيط في بنية المثل التركيبية، قد يولد انزياحا أكبر في دلالة المثل ومن ثم في بنيته السردية، حيث يجد المتلقي المثل منزاحاً عن موضعه اللائق إلى موضع مهمش، إذ يشعر المتلقي بوضع إضافي للمثل كونه يتجاوز التبرير إلى الاعتذار، فاللوم من الخليفة هو ما يتحقق وما يحدث أثراً أكبر من أثر السيف.

يصبح اللوم مرفوعاً هنا ولكن المثل يرد للتأسيس لوظيفة التذكير بذلك المسرد الحكائي والتاريخي للمثل وكأن اللوم يقع في ثنايا تلك الوظيفة..

إن ورود المثل بهذه الصفة المهمشة التي نتلقاها في مرحلتها الأولية يحولنا إلى حكاية مسترجعة لها أثرها الكبير على المتلقي الأول للمثل في الحكاية (الخليفة).

إذا كان انعكاس المثل على الثقافة حكايات ومرويات متعددة قد حدث سرداً، في إطار متنوع من الانزياحات التركيبية والدلالية المختلفة فإنه يرد تأليفاً في كتب المرحلة ذاتها التي فتحت باباً آخر وسياقاً مختلفاً للمثل.

الجاحظ ذلك الكاتب الموسوعي الذي انصدعت منه ثقافات المركز والهامش يورد باباً في كتابه «البيان والتبين» يطلق عليه «باب ما ذكروا فيه أن أثر السيف يمحو أثر الكلام»، وفي هذا الباب يقيم الجاحظ توازنه المنطقي منذ العنوان المقترح، حين يورد المثل فإنه يسعى إلى أن يورده بصورة عفوية خالية من سلطة المثل وتحولاته، مع أن الجاحظ يحرص على أن يورد المثل السابق تاليا للشعر في هذا الفصل، وكأن في ذلك إشارة إلى بدئية الشعر وتحقيق لتراتبية أرادها المؤلف.

إن الجاحظ كعادته يقيم سرداً متواصلاً يراوح فيه بين مواقف متباينة، ويأتي هذا التباين متوازياً مع اختلاف المرويات التي يرويها في كتابه مع دلالة المثل الأولية، ويسهم هذا الاختلاف المفترض إلى قبول المروية المختلفة التي قرأناها من الأغاني سابقا.

يستهل الجاحظ بابه الموسوم (ما ذكروا فيه أن أثر السيف يمحو أثر الكلام) يقول جرير:

ويقول الكميت:

ونلحظ هنا انسياق شعر جرير هنا وراء بنية المثل، ولكنه انسياق يتحقق شعرياً في إطار صورة تختلف تركيباً وتتفق دلالة.

ولعل المثل يأتي في صورة صيغة سردية متحولة عن أحد الأبيات السابقة كما في شعر الكميت، ويلحظ ذلك في اختلافات الصيغ التي تطل علينا عبر الأبيات.

فالسيف أو الصمصامة سبقت القول والزجر والعذل لدى رؤبة كما سبقت لدى الكميت وجرير. ولعل الجاحظ لم يورد لرؤبة الذي صاغ رجزاً هذا البيت الشعري المتحول من المثل السابق في قالب جديد ومختلف:

وقول آخر في الإتيان المباشر بالمثل:

وفي إطار تداول المثل في صيغة شعرية نجد أهمية أن نتوقف لدى قول الفرزدق:



ما سبق من عرض يؤكد على أن هذا المثل وإن اقتضت دلالاته الأولية أن يعقم السيف لغة اللسان فإنه قد أسهم في إيجاد تربة ولادة خصبة لمجموعة: أمثال/مرويات.

ومن هذه المرويات ولدت حكاية لمثل آخر «أسعد أم سعيد وهما ابنا ضبة بن أد خرجا في طلب إبل لهما فرجع سعد ولم يرجع سعيد فكان ضبة إذا رأى شخصا مقبلا قال ذلك أي ابي ابتي هو سعد الموجود أم سعيد المفقود، يضرب في النجح والخيبة والخير والشر، ثم إنه في بعض أسفاره أتى على مكان ومعه الحارث بن كعب في الشهر الحرام. فقال له الحارث: قتلت هاهنا فتى من هيئته كذا وكذا وأخذت منه هذا السيف، فتناوله ضبة فعرفه فقال: إن الحديث ذو شجون، ثم ضربه به فعذل، فقال سبق السيف العذل» [(٥)].

تقوم المروية بفعل تزدوج فيه النهايات: إذ تتوضع من مفقود «سعد وسعيد» إلى موجود (سعد) ومن ثم إلى مفقود هو (سعيد) وأخيراً إلى موجود مفقود في آن (الحارث بن كعب).

ومن مثل يؤكد على أهمية ودور اللسان في الكشف (الحديث ذو شجون) إلى آخر يؤكد على دور السيف الفعلي (سبق السيف العذل) إلا أن هذا التنقل من وضع إلى آخر قد أضفى ثيمنة الإنتاج على المثل.. فمثلما أنتجت حكايته حكايات ومرويات تتداخل وتتباعد، وأمثالاً تتأبى على التصنيف فإن هذه الحكاية أنتجت جناسات في: الأسماء والأفعال مثل سعد وسعيد، إلى جانب جناس اللغة. ولد هذا المثل عبر حكايته ما يمكنه تسميته (الأشباه المختلفين) وهو توالد يتنامى في داخله في إطار الشخصيات أولاً فهو إخوة مختلفون، وما يجري على ألسنه أولئك جناس تنامي ليتحول بالدلالة إلى اختلاف.

إن هذا التوالد الداخلي في إطار حكاية المثل قد انعكس على علاقة المثل العربي (سبق السيف العذل) التناصية بغيره من النصوص العربية الأخرى.

السيف أداة تابعة للسان تحريضاً أو لوماً.. ألا يمكن التأمل إلى مواصلة هذا المثل العربي- كغيره من الأمثال- تفكيك هذا القول ليقر المخالف وينقض السائد، إذ يقرر الحالة المخالفة. هل نلحظ الأمثال- تفكيك هذا القول ليقر المخالف وينقض السائد، إذ يقرر الحالة المخالفة.

هل نلحظ كيف يمعن المروي في إلغاء علاقات الأخوة الثلاثة القائمة عبر نافذة المثل؟ وذلك حين تسقط المروية الأولى علاقات الأخوة، ومن ثم نقيم علاقات السيف وتفعيل تلك العلاقات في الحدث.

إن السيف لا يكفي للقتل ولكن تحتاج المروية إلى مزيد من تبرير القتل وتكريسه، كما ورد في المروية الأولى. وإلى مزيد من الاعتذار ويتم هذا التكريس لآليتين مختلفتين:

آلية التبرير للقتل وآلية الاعتذار للقاتل لتتحققا في إطار هامشين مهمين كان لا بد من وجودهما لتفعيل دور السيف واللسان وهذان الهامشان هما الكبش أولاً والعبد ثانياً.. كلاهما يموت: الأول يموت الأول في جزئية من الحكاية، ويموت الثاني في الجزء النهائي منها بالأداة نفسها.

ويؤكد المثل نفسه على أنه يؤدي إلى الموت ولو لم يكن السيف أداته كما يروي أبو الفرج الأصفهاني «لما قتل مصعب بن الزبير اجتمع ابن الزبير وعبيد الله بن زياد بن ظبيان في مجلس، فعرف ابن الزبير خبره، وكان عبيد الله هو الذي قتل مصعب بن الزبير فاستقبله بوجهه وقال له:

[illegible]

بسيفك راس ابـ [illegible]

فقال له ابن ظبيان: فكيف النجاة من ذلك، قال لا نجاة هيهات، سبق السيف العذل. قال فكان ابن ظبيان بعد قتله مصعبا لا ينتفع بنفسه في نوم ولا يقظة كان يهول عليه في منامه فلا ينام حتى كل جسمه ونهك فلم يزل كذلك حتى مات» [(٦)].

الهوامش

(١) أبو الفضل النيسابوري: مجمع الأمثال، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م، ج:١ ص: ٣٢٨.

(٢) م.ن، ج: ١، ص ٧٣.

(٣)أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ج٩، ص ٩١.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت: دار الثقافة، ج:١ ص:٨٣.

(٥) الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص ١٦٨-١٦٩.

(٦) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ج١٤، ص ٢٢٨.





الذين يغادرون أوملاس

ترجمها وقدم لها: مصعب بن عدنان باجابر

محاضر بقسم اللغة الانجليزية وادابها
جامعة الملك سعود



يختلف النقاد والمفكرون في تعريف المعنى الدقيق لليوتوبيا واليوتوبيائية. إلا أن هناك إجماعاً بأنه أي عمل أدبي أو فكري يناقش فكرة المجتمع المثالي المبالغ في مثاليته. وأول من أستحدث هذه الكلمة هو المفكر النهضوي توماس مور في كتابة المعنون بها والذي صدر باللغة اللاتينية عام ١٥١٦م. في ذلك الكتاب يتحدث مور عن زيارته لمدينة أنتروب ولقاءه بالرحالة رافيال هيثلودي الذي وصف له جزيرة مثالية في المحيط الأطلنطي تسير على نظام شيوعي لا ديني يحكمه العقل والمنطق، ويهدف مور من وصف تلك الجزيرة إلى نقد واقع أوروبا المثقل بالجشع والأنانية والنزاعات الطائفية من خلال مقارنته مع مجتمع مثالي خال منها. أهم ما يميز كتاب مور هو اسم الجزيرة المشتق من الكلمتين الإغريقيتين أوتوبوس (ou-topos) وتعني لا مكان وإيتوبوس (eu-topos) وتعني المكان السعيد مما يدل على أن المجتمع المثالي المبالغ في مثاليته مجتمع يستحيل تواجده.

إن فكرة المدن المثالية أقدم بكثير من يتوبيا مور. وأشهر الكتب التي تحدثت عنها قبل مور ،بلا شك، هي جمهورية أفلاطون.

كما أن فكرة العوالم المثالية فكرة مرتبطة بالكثير من الأساطير المختلفة (مثل العصر الذهبي الإغريقي، وأركاديا ، وشانغريلا في الصين، إيلديرادو في أمريكا الجنوبية) والديانات القديمة والسماوية. ومنذ العصور الكلاسيكية إلى عصر النهضة ظهرت العديد من المؤلفات التي تناقش تلك العوالم من منطلقات فلسفية أفلاطونية (مثل قانون لايكورجوس الذي يصف فيه مدينة أسبرطه وكتاب سيسرو الذي وصف المثالية في حلم سيسبيوا بالإضافة إلى مدينة الفارابي الفاضلة المعروفة في العالم العربي) أو منطلقات دينية (مثل مدينة الله[1] للقديس أوغسطين ٤٢٦م التي يناقش فيها المثالية من منطلق مسيحي)، إلا أن النهضة الحقيقية للأدب اليوتوبي وتشكله بالصورة التي نراها حاليا أتت بعد كتاب مور، حيث بدأ ذلك الفن في الانتشار وتكوين أبعادا أدبية وإنسانية تتجاوز المثالية فيها الدين والفلسفة لتشمل علوما أخرى كالاقتصاد والسياسة والعمران والتقنية وغيرها.

تقسم الأعمال اليوتوبية بطرق مختلفة. فقد تقسم مثلا بحسب مكان حدوثها إلى مكانية (سواء في جزيرة ، أو عالم خفي يتعرف عليه الكاتب عن طريق الصدفة) أو زمانية (بحيث ينظر الكاتب إلى اليوتوبيا كحدث مستقبلي يتوصل فيه المجتمع إلى المثالية). وقد تقسم أيضا بحسب المنطلقات الفلسفية التي تنطلق منها. فهناك اليوتوبيا





الدينية , والاقتصادية , والسياسية والتقنية والنسوية, وغيرها. وقد تقسم أيضا بنوعية الهدف الذي كتبت من أجله إلى صنف نقدي يستخدم الكاتب فيه وصف المدن المثالية لنقد واقع متردي, وصنف تخيلي يتخيل فيه الكاتب السعادة والرخاء من دون أن يهتم بكيفية الوصول إليها, وصنف عملي يعنى الكاتب فيه بالتنظير للمثالية والشرح المفصل لكيفية حدوثها واستمرارها. كل هذه التقسيمات , وغيرها, بطبيعة الحال ليست تقسيمات دقيقة. حيث أن التداخل فيها كثير وقد نجد يوتوبيات تجمع بين تلك الأقسام المختلفة بدرجات متفاوتة.

لقد مر الأدب اليوتوبي بمراحل عديدة تأثرت وتشكلت بالمعطيات الثقافية والاجتماعية التي كتب فيها. ففي عصر النهضة والقرن السابع عشر مثلا – أثناء ازدهار العلوم الإنسانية والكشوف الجغرافية – نجد أن الكثير من اليوتوبيات كان من النوع المكاني الذي يتخيل الكاتب فيه المدينة المثالية خارج نطاق أوروبا سواء في العالم الجديد أو في جزيرة مجهولة في المحيط. كما أن الكثير من تلك اليوتوبيات قد أستغرق في المناظرة الإنسانية الدائرة آنذاك عن أهمية العلم والمنطق في الحياة مقابل الدين والفلسفة, وأشهر الأمثلة على ذلك هي جزيرة أطلانتس الجديدة ١٦٢٧الفرانسيس بيكون[٢] التي يتخيل فيها جزيرة قائمة على التقدم العلمي وكومنولث أوشيانا ١٦٥٦الجيمس هارينغتون[٣] الذي يناقش فيه مختلف الجوانب السياسية التي تكفل السعادة للمجتمعات. أما في القرن الثامن عشر – إبان الثورة الفرنسية وما بعدها - فإن أغلب اليوتوبيات قد عنت بجانب التنظير للقوانين والدساتير المثالية التي تكفل الحقوق الإنسانية وأشهر من قام بالحديث عن ذلك هو الفيلسوف الفرنسي روسو صاحب فكرة الإنسان البدائي النبيل الذي يعيش في مثالية بسبب اندماجه مع الطبيعة. كما أن مختلف الدساتير التي صدرت في ذلك الحين تحمل الكثير من التفاؤل اليوتوبي مثال ذلك إعلان الاستقلال الأمريكي الذي يبشر بدولة جديدة مبالغا في مثاليتها. أما في القرن التاسع عشر فقد ازدهرت اليوتوبيا المعارضة للأنظمة الرأسمالية والطبقية. كما تميزت اليوتوبيات في ذلك القرن بتحولها إلى زمانية يتخيل الكاتب فيها مستقبل مدينته أو بلده -أو حتى كوكب الأرض كله -







وقد تخلص من العيوب التي يعاصرها أثناء الكتابة, وأشهر الأمثلة على ذلك هي يوتوبيا النظر للخلف ١٨٨٨لإدوارد بيلمي[٤] الذي تخيل بوستن وقد تحولت إلى مدينة إشتراكية مثالية وكتاب أخبار من لا مكان[٥] ١٨٩٠التي تخيل فيها وليام موريس بريطانيا دولة اشتراكية قائمة على العمل لأجل المتعة وليس للحصول على المال. وفي العصر الحديث, تنوعت اليوتوبيا تنوع المدارس الفلسفية الحديثة. حيث ظهرت مثلا يتوبيا تعني بالمثالية النسوية (أرضها[٦] لشارلوت جيلمان ١٩١٥), والبيئية (إيكوتوبيا[٧] ١٩٧٥لإرنيست كيلنباتش ١٩٧٥) وغيرها إلا أن أغلب يوتوبيات العصر الحديث قد ارتبطت بالخيال العلمي الذي يصور عوالم مثالية مبنية على التقنية المستقبلية أو على مستعمرات فضائية خارج كوكب الأرض.

إن تنوع الفكر اليوتوبي وغزارته قد ولد فلسفة ونقدا خاصا به يناقش أسبابه ونظرياته وتطبيقاته في مختلف العلوم الإنسانية. وقد كتب في اليوتوبيائية الكثير من النقاد والفلاسفة بمختلف أطيافهم أمثال مؤسس علم المعرفة الاجتماعي كارل مانهايم والناقد الماركسي فردريك جيمسون والأسطوري نورثرب فراي وسارجانت تايلور وغيرهم كثير. كما أن هذا الأدب قد ولد أيضا أدبا معارضا له (الديستوبيا dystopia) يناقش فكرة تحول اليوتوبيا إلى كابوس بسبب إهمال الكتاب اليوتوبيائيين نقاط الضعف التي تتواجد في مختلف اليوتوبيات. من أبرز الأعمال المعارضة لليوتوبيا مثلا كتاب جورج أورويل ١٩٨٤ وكتاب أدلوس هكسلي العالم الجديد الشجاع ١٩٣١[٨] اللذان يناقشان احتمالية تحول اليوتوبيا إلى نظام استبدادي يحارب التنوع الثقافي ويسحق الاتجاهات الفكرية المخالفة بسبب ميل اليوتوبيائية إلى الوحدوية totalitarianism التي ترى بأن الاتفاق والازدهار لا يتأتي إلا في ظل اتفاق شامل على نمط تفكير واحد يرفض ما سواه من اتجاهات وأفكار.

تعتبر أرسالا لي غوين من أشهر الذين كتبوا عن اليوتوبيا والخيال العلمي في القرن الواحد والعشرين ولها سلسلتي أعمال حققت شهرة واسعة في العصر الحديث: دورة الهاينش التي تتحدث فيها عن جنس فضائي جاب الفضاء وأنشأ مستعمرات مزدهرة كمستعمرة كوكب الأرض, ومجموعة الأرض البحر التي تسرد





فيها أحداث أرخبيل جزر خيالي. من أشهر أعمال لي غوين التي تناقش فيها فكرة اليوتوبيا هي رواية المنفي[9] ١٩٧٤م-- من ضمن دورة الهاينش - التي تتحدث فيها عن عالما يتوبيا فاشلا قائما على الفوضوية البناءة, وقصة «الذين يغادرون أوملاس» التي تناقش مفهوم التضحية في اليوتوبيا.

نشرت «الذين يغادرون أومـلاس»[10] عام ١٩٧٤م ضمن مجموعة قصص أركان الريح الإثنى عشر. في هذه القصة تعيد لي غوين صياغة فكرة التضحية - التي عالجها ديستوفيسكي في الاخوة كارامازوف – ووليام جيمس في مقالة: «فيلسوف الأخلاق وأخلاق الحياة»[11] - ضمن نطاق اليوتوبيا, حيث ترى أن أي يوتوبيا نحلم بها لا بد وأن تتطلب تضحية بمبدأ ما. البعض منا مستعد لتلك التضحية والبعض الأخر – مثل الذين يغادرون أوملاس- يستثقلها ويؤثر العيش في الظلام.

أترككم مع القصة.

الذين يغادرون أوملاس
أرسالا لي غوين

مع قرع الأجراس وانطلاق طيور السنونو في عنان السماء, دخل احتفال الصيف مدينة أوملاس الساحلية ذات المنارات الزاهية. تـلألأت القـوارب على المرفأ بالأعلام وبـدأت مسيرات الجموع في الشوارع ما بين المنازل حمراء الأسقف , والحدائق العتيقة, و الأشجار الممتدة امتداد الميادين الواسعة والمباني العامة. بعض تلك المسيرات كانت هادئة يسير فيها رجال كبار بأثواب طويلة - بنفسجية أو رمادية- يصاحبهم مهنيون محترفون ونساء يحملن أولادهن ويتحدثن بهدوء أثناء المسيرة. وبعض المسيرات الأخرى ذات خطو متسارع مع وقع رقص المحتفلين الممزوج بأصوات الأجراس والدفوف والموسيقى الصاخبة. الأطفال في المسيرة يتسابقون وأصوات نداءاتهم تشبه طيور السنونو التي تتابع الموسيقى والأهازيج من السماء. كل المسيرات تتجه نحو الجزء الشمالي من المدينة حيث المروج الخضراء والشباب والشابات الذين يدربون خيولهم قبيل السباق المصاحب للاحتفال. تلك الخيول غير مسرجة ولجامها من دون حديد, شعر أعناقها مزين بأعلام صغيرة ذهبية وخضراء وفضية وهي تحمحم متبخترة أمـام أقرانها مستعدة للسباق. يبدو أنها الحيوانات الوحيدة التي تقبلت احتفالاتنا وكأنها احتفالات تخصها.

في شمال أوملاس وغربها تقف جبال شاهقة تحيطها بنصف دائرة. الجو في الصباح شديد الصفاء ترى من خلاله الثلوج التي تتوج قممها الثماني عشر من على بعد أميال وكأنها لهب أبيض ذهبي يحترق تحت السماء الزرقاء الداكنة. هناك رياح كافية تجعل الأعلام التي تحدد مسار السباق ترفرف وتصفق بين الحين والآخر. وفي صمت المروج الخضراء الواسعة يسمع الشخص أصوات الموسيقى التي تتردد بين شوارع المدينة خافتة تارة وعالية تارة أخرى تتهادى مع النسمات العذبة ناقلة أصوات المزامير والأجراس المبتهجة.

مبتهجة؟ كيف يمكننا التحدث عن البهجة؟ كيف يمكننا وصف سكان أومـلاس؟ سكان أومـلاس ليسوا بسطاء... ولكنهم سعداء, إلا أننا لم نعد نستخدم كلمة سعادة, الابتسامة أصبحت شيئاً قديماً. واستخدام مثل هذا الوصف يجعلك تسترسل في بعض المسلمات. فوصفي هذا –مثلاً – سوف يجعلك تتوقع أن أصف قدوم ملك ممتطيا صهوة جواد رائع ومحاطا بفرسان نبلاء, أو قد يكون معتليا محفة ذهبية يحمله عليها عبيد أقوياء, لا يهم, ففي الواقع ليس هناك ملك في أوملاس. كما أن سكان أوملاس ليس لديهم عبيد و لا يستخدمون السيوف. فهم ليسوا همج. لا أعرف بالضبط ما هي قوانين مجتمعهم, ولكني أظنها قليلة. وكما أنه ليس لديهم ملوك ولا عبيد, فإنهم أيضا لا يعرفون أسواق الأسهم ولا الصناعة الإعلامية ولا المباحث أو القنابل. أكرر: إنهم ليسوا بسطاء سعداء, ولا رعاة غنم مبتهجون, ولا بدائيين نبلاء, أو يتوبيائيين لطيفين, إنهم ليسوا أقل تعقيدا منا. المشكلة أن لدينا فكرة سيئة



يشجعها المتحذلقون والسفسطائيون عندنا مفادها أن السعادة غباء والألم ذكاء والشر شيء مثير. ولقد خاننا فنانونا الذين ما فتئوا يجسدون تلك الفكرة في فنهم الذي يرفض الاعتراف بسوء الشر وقتامة الألم:"إذا لم تستطع القضاء عليهم شاركهم، وإذا أصباك الألم، أعد فعله". إن مدح البؤس هو اتهاما للفرح. وتقبل العنف هو خسران كل شيء. ونحن قد خسرنا كل شيء ولم نعد نستطع وصف الرجل السعيد أو الاحتفال بالبهجة. تلك هي مشكلتنا التي استطاع سكان أوملاس أن يتخلصوا منها.

كيف يمكنني وصف سكان أوملاس؟ إنهم ليسوا أطفالا بسطاء سعداء – على الرغم من أن أطفالهم بالفعل كذلك. إنهم أناس بالغون، أذكياء، عاطفيون، إلا أن حياتهم لا تعرف البؤس. نعم تبدو أوصافي خرافية، إلا أني أتمنى أن أصف بصورة أفضل من هذه. أتمنى أن أقنعك بما لدي. أعرف أن أوملاس بالنسبة إليك تبدو وكأنها مدينة خيالية، قديمة جداً من بلاد "كان ياماكان." أتدري، لعله من الأفضل أن تتخيل المدينة بطريقتك. حسنا، لنترك الوصف، أريدك فقط أن تفهم أنها مدينة سعيدة كيفما أردت، فمفهوم السعادة يختلف من شخص إلى آخر. ولا أستطيع أن أخبرك بكل شيء عن المدينة على أية حال. بإمكاني فقط أن أجيب عن بعض التساؤلات.

تسألني مثلا عن التقنية؟ أجيبك بأنني لا أظن أن هناك سيارات أو مروحيات في أوملاس. فسكان أوملاس سعداء، والسعادة -كما نعرف- مبنية على حسن التمييز بين النافع والضار وغير النافع ولا الضار. وفي الأشياء غير النافعة ولا الضارة نستطيع القول أن سكان أوملاس لديهم تدفئة مركزية , وأدوات غسيل، وكل أنواع الاختراعات الرائعة التي لم نتعرف عليها بعد: إضاءة من غير أعمدة، طاقة من دون وقود , علاج جذري لنزلات البرد. وقد لا يكون لديهم أي شيء من هذا، الأمر



لا يهم، لتكن أوملاس كما تتخيلها أنت، أنا أحب أن أتخيل أن الذين قدموا للاحتفال بالصيف أتوا في قطارات صغيرة سريعة وترامات ذات طابقين، كما أنني أحب أن أتخيل أن محطة القطار في أوملاس هي أجمل مبنى في المدينة ، على الرغم من أن بناءها بسيط ببساطة سوق المزارعين.

الدين؟ نعم لسكان أوملاس دين يؤمنون به، إلا أنه ليس لديهم رجال دين، كما أن سكان أوملاس لا يعرفون الشعور بالذنب، أما المتعة فهي ليست محصورة على المال والجنس والخمر والمخدرات.

ماذا أيضا عن هذه المدينة السعيدة؟ الشعور بالنصر؟ نعم. يشعر سكان أوملاس بالنصر ويحتفلون به. ولكن كما ذكرنا الدين بلا رجال دين فإن النصر هنا بلا جنود، فالسعادة التي تبنى على القتل ليست سعادة حقيقة، وإنما هي سعادة مؤقتة مخيفة. إن سكان أوملاس لا يشعرون بالارتياح اللامحدود والنصر العظيم بسبب الانتصار على عدو خارجي، وإنما بقدرتهم على التعرف على أفضل الأصحاب من مختلف البقاع وبالقدرة على الاستمتاع بالصيف، ذلك هو ما يملأ قلوب سكان أوملاس ويجعلهم يحتفلون به: إنه نصر الحياة.

أغلب المسيرات قد وصلت إلى المروج الخضراء ، رائحة الطعام تفوح من الخيام الزرقاء والحمراء المخصصة للطهاة، ووجوه الأطفال الصغار متسخة وفي لحية رجل رمادية يلتصق فتات معجنات. ركب الشباب والشابات خيولهم وبدؤوا في الاصطفاف على خط بداية السباق. هناك امرأة عجوز قصيرة القامة بدينة الجسم تضحك وهي توزع الزهور من سلتها لشباب طوال يضعونها على شعورهم اللامعة. هناك أيضا طفل في التاسعة أو العاشرة يجلس بعيداً عن الجمع يعزف بمزماره الخشبي. يتوقف الناس للاستماع إليه ثم يبتسمون، لا يتحدثون إليه لأنه لا يتوقف عن الغناء ولا ينظر إليهم، عيونه الداكنة غارقة في عذوبة عزفه وسحره.

يتوقف الطفل وينزل يديه حاملا المزمار ببطء، وتسود لحظة صمت. فجأة يعلوا صوت بوق عاليا وحيدا من حلبة السباق، تجمح الخيل وتقف على أرجلها الخلفية، بعضها يصهل كأنه يرد النداء. وبوجوه جادة يمسح أصحابها على رقابها يهدئونها ويهمسون إليها: "هدوء، هدوء ، ياجميلتي، يا أملي". الجماهير مصطفة على طول الميدان كأنهم مساحات عشب وزهور في الهواء.

لقد بدأ احتفال الصيف.

هل تصدق؟ هل تتقبل هذا الاحتفال؟ هذه المدينة؟ هذه البهجة؟ لا؟ إذن دعني أصف لك شيئا أخر:

في أحد الأقبية تحت أحد المباني العامة الجميلة، أو تحت أحد أسقف المنازل الواسعة هناك غرفة صغيرة ذات باب واحد مقفل ومن دون نوافذ. يصلها قليل من الضوء من خلال تشققات السقف المليئة بشباك العناكب. في أحد أركانها عدد من المكانس ذوات الرؤوس الخشنة المتشابكة كريهة الرائحة، بجوار المكانس دلو صدئ. الأرض رطبة تماماً كما هو شأن أي أرض في تلك الغرف. حجم الغرفة ثلاثة خطوات في خطوتين تقريبا: أظنها غرفة تخزين أو غرفة أدوات مهجورة. يجلس في الغرفة طفل يبدو أن عمره ست سنوات إلا أنه يصل في حقيقة الأمر إلى العشر تقريباً. هذا الطفل ضعيف القدرات العقلية، من المحتمل أن يكون قد ولد معتوها أو أنه قد وصل إلى هذه الحال بسبب الترويع ونقص التغذية والإهمال، يدخل الطفل إصبعه في أنفه بين الفينة والأخرى كما يعبث بأصابعه وأعضائه أثناء جلوسه منحني الظهر في الزاوية المقابلة للمكانس والدلو. الطفل يخاف من تلك المكانس. يظن أنها مرعبة، يغلق عينيه لكي يتحاشى رؤيتها لكنه يعلم أنها مازالت أمامه، الباب مغلق ويدرك الطفل أنه لن يأتي منه أحد إلا نادرا. لا يستوعب الطفل مفهوم الوقت أو الزمن. يهتز الباب بعض الأحيان بشدة ثم يفتح ويدخل شخص أو عددا من الأشخاص. قد يتقدم بعضهم لكي يركله ويأمره بالوقوف وبعضهم يتأملونه بعيون خائفة مشمئزة. عادة ما يعبأ الطعام والماء للطفل في وعاء وكوب متسخ يغلق الباب بعدها بسرعة وتختفي العيون الفضولية.

لا يتحدث أحد مع هذا الطفل إطلاقا. ولكن لأنه لم يقض جل حياته في تلك الغرفة، ويتذكر شكل الشمس وصوت أمه , يستطيع التحدث: "سوف أكون صالحا, أرجوكم أخرجوني... سوف أكون طفلا صالحا." لا يلقى توسله جوابا أبدا. كان يصرخ في البداية عندما يطلب المساعدة ويبكي كثيرا, إلا أنه توقف عن ذلك مع مرور الوقت وأصبح توسله وحديثه قليلا متقطع. الطفل نحيل جدا وبطنه منتفخ, يعيش على نصف وجبة من الذرة والسمن يوميا, كما أنه عار تملأ مؤخرته وفخذيه تقرحات نشأت بسبب جلوسه على فضلاته.

كلهم يعرف أنه هناك. كل سكان أوملاس. بعضهم يأتي لرؤيته وبعضهم يرتاح فقط لمعرفة تواجده. الكل أيضا يعرف أنه يجب أن يكون محبوسا في تلك الغرفة. منهم من يدرك السبب ومنهم من لا يدرك. إلا أن الكل يعلم يقينا أن سر سعادتهم... وجمال مدينتهم... ومتانة بنائهم... وصحة أبنائهم... وحكمة علمائهم... ووفرة محاصيلهم... ومهارة صناعهم... وجمال أجوائهم... مرتبطة ببؤس ذلك الطفل البغيض.

تلك حقيقة عادة ما تشرح للأطفال ما بين سن الثامنة والثانية عشرة. تلك السن التي يبدو أنهم يستوعبون فيها ما يقال لهم. أغلب من يأتي لرؤية الطفل هم من الناشئة - الذين سمعوا بالأمر حديثا - وأحيانا بعض الكبار. إلا أنه على الرغم من الشرح المفصل عن سبب بؤس الطفل فإن النشء غالبا ما يصابون بصدمة ومرض من الشقاء الذي يرونه, يشعرون بالاشمئزاز الذي لم يكونوا يتوقعون أنه سيصيبهم, يشعرون بالغضب وبعدم القدرة على فعل أي شيء, يشعرون بكل ذلك على الرغم من كل الشرح الذي وضح لهم. الكل يريد أن يفعل شيئا ولكن ليس هناك أي شيء يمكن فعله. إن إخراج الطفل من ذلك المكان الكئيب وتنظيفه وتغذيته وطمأنته أمر جيد بالفعل, إلا أن





لحظة إخراجه هي لحظة دمار أوملاس. هكذا الشروط: أن تمنح البهجة والسعادة للمدينة كلها مقابل تلك السلبية الوحيدة. وليس من المعقول أن يضحي بسعادة الآلاف من أجل طفل!!

الشروط شديدة وغير قابلة للنقاش. غير مسموح التحدث مع الطفل إطلاقا , حتى ولو بكلمة واحدة.

أغلب النشء يعودون إلى منازلهم بعد رؤية الطفل بعيون تملؤها الدموع ويخنقها الغضب, بعضهم يفكر في الأمر لأسابيع أو حتى سنوات, إلا أنه مع مرور الوقت يدرك هؤلاء أنه حتى لو تم إطلاق سراح الطفل فإن الحرية لن تكون مفيدة. نعم سوف يتغذى ويشعر بالدفء بصورة أفضل, إلا أنه ليس هناك شيء أخر يجنى غير ذلك. لقد كان خائفا كثيرا ولا يمكن أن يتحرر من خوفه حتى ولو أصبح حرا طليقا. كما أن طباعه قد أصبحت همجية لا تسمح له بالاستجابة للمعاملة الحسنة, بل إنه قد يشعر بالبؤس بدون الجدران الضيقة والظلام والقاذورات التي يجلس عليها. وهكذا تجف دموع هؤلاء عندما يدركون حقيقة عدل الواقع الرهيب ويتقبلونه. بل قد يكون الغضب والحزن والقبول بالواقع هو الذي يدفعهم إلى الاستمتاع بحياتهم على أكمل وجه. فليس هناك سعادة مجانية بدون مسؤولية. إنهم يعرفون العطف. ومعرفتهم بتواجد الطفل هو ما يجعل بناءهم راقيا وموسيقاهم مؤثرة وعلمهم مفيد. إن معرفتهم بأمر ذلك الطفل أيضا سبب لعطفهم على أطفالهم. فالكل يعرف أنه لو لم يكن ذلك البائس قابع في الظلام, فإن بقية الأطفال لن يسعدوا, بما فيهم ذلك العازف الذي يغني في المروج احتفالا بالصيف.

ها أنذا قد أخبرتك بسر أومـلاس... هل تصدقهم الآن؟ أترى أنهم مسئولون؟.. هناك شيء أخير أود أن أخبرك عنه... إنه شيء مثير

في بعض الأحيان, لا يعود بعض الأطفال ممن يذهبوا لرؤية الطفل إلى منازلهم كي يبكوا ويغضبوا. بل إنهم قد لا يعودون إلى منازلهم إطلاقا. بعض الكبار أيضا من الرجال والنساء يصابون بالصمت بعد رؤية الطفل لمدة يوم أو يومين قبل أن يغادروا أيضا منازلهم. يخرج هؤلاء إلى الشوارع الواسعة ويمشون فيها وحيدين. يستمرون في السير حتى يخرجوا من المدينة من خلال بواباتها الجميلة, ثم يسيرون بين المزارع كل واحد منهم على حده, سواء كان رجلا أو امرأة أو طفلا أو طفلة.

ما إن يحل الليل إلا ويسير هؤلاء المسافرون بين الشوارع والمنازل ذات النوافذ المنيرة. يتجهون إما إلى الغرب أو الشمال نحو الجبال. يتركون أوملاس ويسيرون باتجاه الظلمة ولا يعودون. لا يمكن أن يكون المكان الذي يذهبون إليه أسعد من أوملاس. لا أستطيع وصفه. بل قد لا يكون موجودا أصلا. إلا أن هؤلاء يبدوا أنهم يعرفون وجهتهم. وهذه - أيها القارئ – قصتهم... قصة الذين يغادرون أوملاس.

هوامش

1- Augustine of Hippo. City of God, 426
2- Bacon, Francis. New Atlantis, 1623
3- Harrington, James, The Commonwealth of Oceana,1656
4- Bellamy, Edward. Looking Backward,1888
5- Morris, William. News from Nowhere, 1890
6- Gilman, Charlotte. Herland 1915
7- Callenbach, Earnest. Ecotopia1975
8- Huxley, Aldus. Brave New World, 1931
9- Le Guin, Ursala. The Dispossessed: an Ambiguous Utopia.1974

١٠- أوملاس هي عكس مدينة سلام. وقد خطرت في بال ليغوين عندما قرأت مدينة سلام في أوريغن من المرآه أثناء قيادتها للسيارة.

11- James, William, «The Moral Philosopher and the Moral Life», 1891.





هبة الموت

د. ميجان الرويلي

"ثم رحت أجمع كل ما يتعلق بثيمة الظل أثناء قراءاتي المختلفة. وقد شدتني بقوة عبارة أوردها ابن منظور يقول فيها: إن المرء إذا مات أشمس وضحا ظله، وكانت العبارة تربط ربطا واضحا بين الظل والموت.... ثم تتبعت الظل في الميثولوجيا.. حيث الظل يعادل الروح" (الظل، المقدمة، ص:٧)

أريد في البداية أن أصر على أمر الذاكرة وأن نتذكر باستمرار ما نتذكره، أي أن تعود الذاكرةُ إلى نفسها، وأن تكون البدايةُ عودةً، لأن «الابن» - كما أثبتت فاطمة الوهيبي في كتابها مرار وتكرارا- «ظلُ الأب والمرأة ظلُ الرجل» (ص:٢٤٩)! فنحن مع كتاب الظل هذا على صلة وطيدة بالذاكرة وبالعودة إلى البداية، العودة باستمرار على مسار الأب وتركته. ومن يكتب عن الظل لا شك أنه سيتبع هذا المسار، هكذا كان وضع هملت بطل رائعة شكسبير بالعنوان نفسه، وهكذا قرأها جاك دريدا في كتابه أطياف ماركس[1] وعلى هذا المسار أيضا لابد أن تمتد دلالات الظل إلى الأشباح والعالم غير المرئي، وإلى الصلة بين البقاء والفناء.

وعلى عكس ما يعتري الظل في العرف السائد من خفة ومتعة وفكاهة، فإن كتابُ الظل -الذي نحن بصدده - ثقيلٌ وكئيبٌ، يعجُ بالأشباح والأموات العائدة إلى الحياة فجأةً من أماكنَ خفيةٍ وظاهرة ومن كلِ ثقافة. وهو باختصار كتابُ الحدادِ المستمر وبكاءِ الموتى ومديونيتِنا لهم وحقوقهم على الأحياء، وهذا هو الإرث الذي يصل الموتى بالأحياء، أي هذه العودة المستمرة التي تقتضي دفعَ المديونيةِ كدا وتطوافا مستمرا خلف الظل العائد، وتتبعه في الأرض والفضاء والماء.

وقد تتبعت فاطمة الوهيبي الظل في كل هذه الفضاءات وطافت معه مواقعه المختلفة في عرض أكاديمي يستثير الدهشة بقدر ما يرتكز على اجرائية أكاديمية صارمة ومنهجية لا تعتريها غفلة أو خروج عما رسمته من مسار رغم أن الظل لا يقبل الحد والحدود. وامتد هذا التقصي الأكاديمي المنضبط من الأساطير في ثقافات مختلفة وازمنة متباينة إلى الشعر العربي المعاصر مرورا بمواقع الانثروبولوجيا والخطاب الديني وعلم النفس والأدب بكل صنوفه، إضافة إلى موروث شعبي ثري. هذا الجهد الهائل لا يمكن ألا أن يستثير دهشة القارئ وإعجابه سواء على مستوى العرض وعمق والاستدلال أو على مستوى التقصي ولملمة اشتات الموضوع وجمعها في ترابط متسق. لست هنا بصدد عرض الكتاب أو كيل المديح والثناء، بل سأقدم قراءة مبدئية لموضوعة الظل مبينا أن الموضوعة نفسها عكست نفسها كما لو كانت في مرآة، أو صورة داخل صورتها في تراجعية غير منتهية. هذه القراءة ستعتمد على





حالات استثنائية خرج فيها الظل عن مساره رغم الضبط الأكاديمي الصارم.

ولكي نتذكر البداية، سنعود بالذاكرة إلى ما اشرت إليه في البداية، نعود إلى الأب كما يعود ظله إليه، أي كما يعود الأبن إلي أبيه لأنه «ظل الأب». وبما أن مثل هذه العودة هي عودة إلى تركة وإرث فإنها أيضا عودة إلى حداد ومديونية قلما يعترف بها الأبن إلى الأب. وفاطمة الوهيبي، على عكس الكثير منا، لم تشأ أن تترك إرثَها، بل أصرت على تأكيد حقِها في التركة، بأن تدفعَ مديونيتَها التي لم يدفعها الكثيرُ منا بعد، وربما لن ندفعَها لأسبابٍ جوهرية.

في هذه البنية، بنية العودة والحداد والمديونية لابد أن يتجلى الظل، لابد أن يظهر تماما سواء في كتاب أو في امتداد. لا استطيع أن اكتب عن الظل دون أن اشعرَ بالمفارقة والحرج: لكن هذا ما أكدته الوهيبي في كتابها: تجلى الظل (إذا عادَنا طيف الذاكرة) بين الصدى والموت في آخر الكتاب مع اسطورة نرسيس: في الماء، بين إيكو (Echo) وإرث نرسيس وهو إرث نمتلكه نحن ولا زال معنا، دون أن نشعر بفقده أو أن نندبه؛ لكنه ليس مع إيكو معشوقته، فهي وحدها التي كان عليها أن تفقدَه وتندبَ موتَهُ ليكون الإرثَ المفقود التي لا زالت تتمسك به صدى (وهذا هو اسمها) مبتورا غير مكتمل. وبنية الفقد هذه، بنية الصدى المبتور والظل المراوغ وهلامية الأشباح هي ما جهدت الوهيبي في وصلها وتكثيفها حتى تصبح أو تمسي مادةً ملموسة فحاصرتها بين دفتي كتاب حتى لم يعد يشفُ أبدا!

ومن غريب الصدف أو محاسنها (أو لعلها حتمية الظل وشبحيته) أن يعقد قسم اللغة العربية بكلية الآداب ندوة حول الكتاب نقلتها الكلية عبر الشبكة التلفزيونية المغلقة إلى القسم النسائي، حيث كتاب الظل وباحثته، فاجتمع الآباء في كلية الآداب لمناقشة الكتاب، كتاب الظل وانتقلوا اشباحا عبر الأثير والشاشات ووسائط مرئية وغير مرئية (انتقلوا أحياء على الهواء كما يقال في مثل هذه المواقف) إلى كل فضاء وهم لم يبرحوا مواقعهم، امتدوا كما الظل وانتقلوا كما الأشباح ليس لمعالجة الظل



أو للاعتراف بمديونية وإنما للحكم على الكتاب أو له، فأثنوا وشجعوا وامتدحوا. وهذا الموقف يجسد موقف الأب من ابنته لا موقف الأب من ابنه، فهذا الأخير ظل الأب وله حق التركة، هو نفسه الظل، فلا حاجة له بتتبع نفسه، بل على غيره أن يتتبع الظل وعلى غيره أن يعترف بالمديونية! فقانون التركة، وهو قانون الظل، يسري من الأب إلى الابن، وليس إلى الابنة (هذا ما أكدته الوهيبي نفسُها في مقاربتها الموضوع).

هذه هي تركةُ الظل الثقيلة على الابنة، ولعل هذا هو المحرك الدافع لتقصيها مساقطَ الظل وحلولَه في فضاءات ليست لها، إذ إن قانونه المخاتل المراوغ الوجودي يقول إن على الابنة أن تكون حيث لا يكون الظل: فهل تستكين وتترك حقها في التركة والإرث وتتحلل من مديونيتها وواجبها تجاه الأب وتجاه الظل؟ شاءت الوهيبي ألا تتنازل عن حقها في التركة وفي الإرث، وأن تقتفي الظلَ لتؤكد هذا الحق بأن تكسر قانون الظل وتحتال على الاحتيال: فأي نجاح حققته وأي ظلٍ أدركته؟

قانون الظل مبني على مفاجأة الاختفاء، خاصة إذا استنرت بالشمس في بحثك عنه، ومن البداية و"الظل" في كتاب الوهيبي بين "مشمس ضاح"، وهما المصطلحان التي ابتدأت كتابها بهما. فمن "ضحا ظله" في الموروث الشعبي يكون قد قضى ومضى، لأن الظل هنا دليل الحياة ومرجع البقاء، ولا نستغرب إذن إذا كان الأبن ظل ابيه. ولإدارك أهمية هذه العبارة، على المرء أن يقرأ الاهداء في مقدمة الكتاب.

وبالعودة إلى مفاجأة الاختفاء فإننا سنجدها تجسد قانون الظل العام، أما إذا تعلق الأمرُ بالأنثى فالمفاجأة تتضاعف، فهي تختفي كما من "ضحا ظله" أو من "أشمس". ليس غريبا إذن أن تختفي "الأم" (كما هي حالها في صيدلية أفلاطون)[٢] وتستظل حتى لا يبقى لها ظل، لكي تظهر الصورة، التي لا يمكن لها أن تظهر بغير هذا الاختفاء والتظليل. كما هي حال المرآة التي لا تعكس الأشياء إلا إذا غطى الزئبق خلفيتها ليحول شفافية الزجاج إلى سطح عاكس. وقد وصلت الوهيبي إلى هذه الحقيقة حين قالت: «هكذا يبدو موقع الأب مثل موقع المرآة، الجسد يتضاعف عبرَها، مثلما تقف الشمعةُ وتمتد عبر ظلالِها. لكن المرآة مثل الجسد لها ظلها الخاص، وظلها زئبقها المعتم الخلفي الذي يمنحها إمكانية المضاعفة، وبدون هذا الزئبق تمسي مجرد زجاج شفاف» (ص: ٢٤١). ولعل الوهيبي لم تعر هذه البنية اهتماما كبيرا، بل تركت المرآه وظلها، ولم تر أن هذه المرآة تخص الرجل/الأب دون سواه، أو ربما الأب وابنه.

إذن نستطيع أن نجد موقع الأب المتكثر وامتداداته؛ لكن يبقى السؤال: أين الأم وموقعها؟ ليست المفاجأة في أن تتقصى الوهيبي صورة الأم وعلاقتَها بالظل، سواء في بداية الكتاب حيث تعالج لنا الظل الأصل، والكتابة والعلاقة بولادة الحياة في الموروث الديني والفلسفي والأدبي، بل المفاجأة أن يتحول كل هذا الجهد وهذا الوجود إلى إظهار «الأب» في الواجهة حتى لو لم يكن له ظل! وأنا أشير هنا إلى إهدائها كتابها إلى «أبيها»، وهو في النهاية كتاب الظل لا كتاب آخر، كتاب البقاء! هذه هي نهاية مطاف مديونية التركة: لعلنا نتذكر أن انتغوني في ثلاثية أوديب لم يكن لها غير هذا الدور: أن تكدح وتكد من أجل الأب، ومع ذلك لم يقبل كريون (وهو الذي أوصاه أوديب خيرا ببناته) إلا أن تكون قربانا! نحن هنا بصددِ هذه البنية، بنية الظل





وجهد الابنة في تقصيه لتؤكد حقوقها في التركة والإرث لتكون ظل الأب، لكن قانون الظل يبقى بين الأب وأبنه، وعلى الأبنة أن تدفع مديونيتها فقط.

وفي كلية الآداب، كما اسلفت، اجتمع الأباء في منتداهم لاقتسام جهد الابنة، وتسجيل رضاهم أو سخطهم (على الهواء مباشرة) وتأكيد دورهم ومديونية الأبنة لهم. واعترفت فاطمة الوهيبي من البداية بهذه المديونية، وقضت ما عليها من حقوق رغم الإساءة والإهمال، إن لم يكن الاستبعاد، فظهر الأباء المنتدون أشباحا ضمن أشباح موغلة في القدم والحداثة: فهي في الكتاب قد تتبعت الأباء الذين عالجوا أمر الظل وقضاياه وصلته بالأشباح والأموات، وجهدت في توثيق كل تلك الأمور، كما صورت لنا ما لقيته من عناء وانكار، وكان حريا بها أن تأخذ هذا الانكار دليلا.

لقد صورت لنا بنية الانكار هذه حين صورت لنا وضعها الذي سيتبدى فيما بعد صورة للظل داخل ظل إلى ما لا نهاية؛ لنقرأ ما تقول:

لقد كان الظل بنية زئبقية متحركة خصبة جوالة، مما اضطرني في كثير من الأحيان إلى الدخول في حبائل هذه البنية لأستدير من بعد للإحاطة بها قدر الإمكان، وبقدر ما أتيح لي من جهد ووقت في ظل عجز المؤسسات الأكاديمية والثقافية هنا، في السعودية، عن دعمي وتوفير فرص التفرغ والبحث لإنجاز هذا البحث؛ مما أدى إلى طول المدة التي أنجز فيها، فبعض فصوله كتبت قبل عشر سنوات، ثم تتالت فصوله الأخرى، في تقطع مؤسف، على مدى السنوات الماضية إلى أن استقر أخيرا بين يدي القارئ. (ص: ٩)

ها هو استقر بين أيادينا حقيقة لها ظلها، بين يدي القارئ وليس القارئة، لقد كتبته لنا رغم اجحافنا كأوصياء مؤسسات وبنى أكاديمية وثقافية (وكلها مؤنثة)، ولا بد أن يكون لهذه المؤسسات ظل وأن كان عجزا («في ظل عجز المؤسسات الأكاديمية والثقافية»). أمر طبيعي أن يكون للمؤسسات الأكاديمية والثقافية ظل، ولأنها جونسيا «مؤنثة» لابد أن يكون ظلها «عجزا» لأن الظل في مبناه وأهدافه ليس باعثا على الحياة للأنثى! ليس مصادفة إذن أن يفتتح دريدا كتابه أطياف ماركس بمقولة مقتضبة تستشرف ظهور الشبح مفادها «أود أن أتعلم كيف أعيش أخيرا» (ص: xvii)!

وجهد الوهيبي وما صاحبه من الكد والكدح والحفر بالأظافر لا يبوح إلا بالحداد المستمر، وإن كان كما تقول "في تقطع مؤسف" على أرض الواقع، لكنه حداد مستمر بين دفتي الكتاب، مستمر في الزمان والمكان، من العنوان حتى تمركز الظل وجوديا في "أطياف الإدراك الإنساني" (ص: ٢٠٣؛ آخر كلمات كتاب الظل قبل ملاحق الثبت الإضافية لأن الظل لا يقبل الثبت)! فما هي هذه المسافة المكانية والزمانية إن لم تكن مسافة الحقوق والواجبات التي على الابنة أن تقطعها ظلا دون مقابل، دون تركة أو ارث: إنها ليست سوى الاعتراف بالمديونية وقد أقرتها واعترفت بها مقدما وفي المقدمة: فهي تستدرك حق هؤلاء الأشباح ووجوب دفعها الدين والمديونية؛ فتستحضرهم بتعزيمة "التقدير والشكر" التي تكررها في نهاية الاعتراف؛ ولعلنا لا ننسى أن "التعزيم" مبني على التكرار. تقول أولا:

وإن غاب الدعم من قبل المؤسسات الأكاديمية والثقافية فإن ذلك لم يغب من قبل الأساتذة والزملاء، الذين يسرني وأنا أحرر هذه المقدمة أن اخصهم بالتقدير والشكر. (ص: ٩-١٠)

فركزت أهمية هؤلاء الأشباح على البدايات والمقدمات، إذ ظهر عندها من الآباء: الغذامي، والسماعيل، والبنكي، والبازعي، والسريحي، بل حتى أنا نفسي عدت ضمنها شبحا من بين اشباح ظهرت زمانيا ومكانيا في المقدمة ليتبعني حسين الواد ومحسب، والعاصم، وهنا بالذات عند نهاية الاعتراف، يجب تكرار المديونية، إذ تقول مكررة «فله ولجميع من تقدم ذكرهم أبدي كل الشكر والتقدير.» (ص: ١٠)

دعونا نتذكر ما رصدناه للتو، فهي تقول «ويسرني وأنا أحرر هذه المقدمة»! نعم! لقد حررت مسرورة المقدمة بالاعتراف بالمديونية للآباء وكذلك حررتها من الأنثى، ما عدى فاطمة الوهيبي التي ظهرت فقط ظلا في نهاية المقدمة في الرياض مكانيا وفي شوال واكتوبر زمانيا! هكذا اختتمت مقدمتها بأن رصدت اسمها خلف كل هؤلاء الأشباح، وكأنها بهذا الموقع تحتل الطلاء أو الزئبق في خلفية زجاج المرآة لتجسد حال الأنثى في مشهد الأسرة

من صيدلية أفلاطون إذ ظهرت الأم هناك في حديقة دايونسيس (وقد أحالت الوهيبي إلى هذه الحديقة أكثر من مرة) صورة غير مظهرة، بدت في الخلفية عتمة أو شبحا على أوراق أشجار الحديقة لتحقق مسرورة إضاءة المشهد الأسري الذي يكشف الأبناء والأباء، أما هي فبقيت هناك ظلا في الظل لا ظل لها!

هل هذه مفاجأة؟ ربما، لكنها لن تكون الوحيدة إن لم تكن بنية الظل الجوهرية. فهي تخبرنا في تمهيدها (في المهد) أن الظل لا يظهر إلا في فضاء بصري وبمصدر ضوئي ليتحقق التكاثر (التضاعف) والتناسل ومعه أمر الأصل والفرع (ص:١٣). هذا التكاثر والتضاعف والتناسل لا يعني المرأة لأن الامتداد من الأب إلى الابن، بل إن الوهيبي نفسها تقر بذلك وتستند إلى الدراسات الانثروبولوجية وتثبتها في شعر الملا. وهنا بالذات في شعر الملا، تذكروا، وعودوا بطيف الذاكرة إلى هذا الموقع، لأنه ليس كمثل أي موقع ولسبب ليس كأي سبب. تذكروا أن الوهيبي قطعت سلسلة مقاربتها للظل في الشعر، لتستظل بالنثر لأنها بعد ٢٤٠ صفحة، وفي تعبير عفوي مألوف، تود «أن تبدأ» «قبل أن تتوقف»! فكيف لها أن تبدأ، وقد ابتدأت زمانيا ومكانيا منذ مدة ليست بالقصيرة؛ بل حتى على مستوى العبارة، كيف للمرء أن «يبدأ قبل أن يتوقف»؟ أعلم أنني اجتزئ المفردات من سياقها، لكن كيف للمرء أن يتدبر مثل هذا التعبير، الذي لن يستوقف أحدا لولا موقعه وموضوعه وبنيته التي تجسد بينة الظل: الذي يعود قبل أن يذهب؟ لنقرأ

وقبل أن أتوقف عند عدد من قصائد أحمد الملا أود أن أبدأ بنص نثري تتكثف فيه تلك الرؤى عن الموت والظل، وهو نص بعنوان (متخذا ذريعة ما، يلهج بمن غفل عنه) مهدى إلى أبيه، يصور فيه أحمد الملا رفقته لأبيه المريض وهو يعاني شبح الموت. (ص: ٢٤٠)

النثر إذن بداية، وأي بداية يصمت فيها الشاعر عن شعره والباحثة عن وصل موضوع الشعر، والتوقف ليس لسبب غير الأب والابن والموت: هذا هو المشهد الأسري الذي على الأنثى أن تتوقف في مفارقة عجيبة، تتوقف لتبدأ وقد ابتدأت منذ سنين إن لم يكن منذ ٢٤٠ صفحة. إذا اطلنا النظر في هذا الموقف نجد السبب جليا، فهي تتوقف لتظهر امتداد الظل من الأب إلى الابن دون أن يكون لها دوْر غير بروزه في فضاء بصري يتحقق في التكاثرُ والامتدادُ من الأصل إلى الفرع، من الأب إلى الابن، وليس الابنة. بل إن الوهيبي تختم تعليقها على (ذريعة) الملا بقولها:

فمن البدهي، والشاعر يتحدث عن الأب في حضرة الموت، أن يحضر الأب وقد التبست صورتُه بصورة التضاعف المرآوية التي هي ظلّ آخر وبموضوع الصيرورة والامتداد عبر الابن، الذي هو صورةُ أخرى للأب أو ظلّ له (ص: ٢٤٠)

إذن، سببها في قطع موضوع الشعر والتحول إلى النثر هو هذا المشهد التأبيني الذي تسري فيه التركة أو الظل من الأب إلى الابن في حضرة الموت، وعلى الابنة أن تستحضره وتضيئه، تماما كما اختفت الأم في حديقة دايونيسيس لتبرز صورة الأبناء والأب! لم تلفت الوهيبي إلى الدور الذي لعبته في وقفتها الابتدائية هذه، بل مضت في إظهار صورة الأب وابنه. هل هذه مفاجأة أخرى؟

دعونا نتذكر هنا أن نصَ الملا الذي ابتدأت بالوقوف مبتدئة به بعد البداية بـ٢٤٠ صفحة هو نص تأبيني مهدى إلى أبيه، فهل هو الإهداء الوحيد الذي استوقف الباحثة أو الذي حفظ الذاكرة وحرسها ظلا؟ في تعليقها



على رواية واسيني الاعرج (حارسة الظلال) تؤكد فاطمةُ قائلة: «لا غرو أن تُربط المرأةُ بعملية حراسة الذاكرة، مثلما تقوم الكتابةُ والابداع بوصفها ذاكرة أيضا، بمهمة الحراسة، حراسة الظل المعقودة صلته بالمرأة أصلا» (ص: ٢٠١). ثم تؤكد لنا أيضا الارتباط بالموت والدمار والفقد المطلق والحداد:

حارسة الظلال سواء كانت أسطورة المرأة المذكورة في الرواية أم كانت نص الرواية الماثل المكتوب كلاهما محاولة حصار لتدارك الدمار والضياع مع توثيق لما يشبه الحداد والخراب والخسارة... قلما أمكن الحديث عن الذاكرة وحراستها دون ضم خيط الدمار ودمج لمعنى الرزء وما لا يمكن استرجاعه أبدا (ص: ٢٠٣).

وهنا تحديدا في مشهد الرزء والفقد المطلق تلتفت الوهيبي إلى إهداء واسيني الأعرج روايتَه حارسة الظلال إلى حبيبته «نجاة» واصفا إياها «بالجرح الصامت» أما تعليق الوهيبي فيقول: «يمكننا أن نقرأ هذا الإهداء الذي يحمل، ربما مصادفة، اسم الحبيبة نجاة رمزا لما ينقذ ويبقى، رمزا لذاكرة تقاوم وتحرس وتتحول إلى جرح صامت!!» (ص: ٢٠٤).

لكن الوهيبي تنسى أن الصمت من سمات الظلال، وأن واسيني يطلب باسمه العلم (واسيني) منها المواساة؛ أليس هو واسيني؟ كيف لجرح صامت أن يواسي الاعرج؟ إن بنية الإهداء نفسه تؤكد أن لا نجاة لنجاة، لأنها الظل الصامت ذلك الحرف الكتابي الذي يبقى ذكرى محفورة في صدر رواية عن حارسة الظلال! فهل قانون المصادفة يختلف عن قانون الظل؟ وهل جاء الإهداء «ربما مصادفة» كما تقول الوهيبي؟ إن كان كذلك، فإن تكرار المصادفة يلغي كونها كذلك، ولقد رأيناها أيضا في نص الملا الذي استوجب صمت الشعر والابتدأ بعد البداية. ولكي نعزز هذا القانون، دعوني انقل لكم مصادفة أخرى تتبدى في كل إهداء أو هبة: الموت!

ألم يكتب دريدا كتابا كاملا في هبة الموت[٣]، تلك الهبة التي لا تخضع لاقتصاد التبادل أو العودة سواء كانت تبادل الهبات أو عودة الحياة، خاصة بين حارسة الظلال، والذاكرة والشمس. وليس للابنة غير تأكيد حقها في التركة في تجسيدها الظل فحسب تحت قانون هبة الموت فقط. حارسة الظلال هي رواية واسيني الاعرج، هكذا قالت الوهيبي التي هي نفسها أحق بهذا العنوان من الاعرج! فهي قد تقصت الظل وأشباحه وحفظته ذاكرة ناطقة. وقد تفاجأت الوهيبي بصدفة إهداء واسيني روايته إلى حبيبته نجاة التي تحرس الظل والذاكرة وتواسيه وهي جرح صامت، والوهيبي هنا أيضا أحق، فهي حتى في إهدائها الكتاب قد بزته، فجمعت، في آن، ما لا يجتمع، حراسة الذاكرة والظل والشمس. فعلى صفحة الاهداء في صدر الكتاب تقول الوهيبي: «إلى أبي الذي ضحا ظلُه فتكورت شمسُه جمرة في الروح تحرس غيابه الطويل».

سيظن غير واحد أنني اخضعت الكتاب إلى قراءة انتخابيه، وقد يكون مصيبا. لكنني ازعم أنني تتبعت الكتاب من البداية إلى النهاية حتى أعادني الكتاب نفسه إلى بدايته، إلى صفحة الاهداء تحديدا. وهنا اجد أنني قد تتبعت مسار الظل وأشباحه الذين يأتون عائدين قبل أن يكونوا قد غادروا. فماذا وجدت في هذه العودة الأساسية؟ إن ما وجدته في هذه العودة أمر جد بسيط، وكان ينبغي أن أجده مباشرة: وجدت أن كتاب الظل هو ظل كثفته فاطمة الوهيبي ليبرز الأب في الصدارة، وكأنها لا تريد للأب أن يزول ظله، فأسندته على كتاب الظل مثبتة أن للأبنة أيضا حقا في التركة.

هوامش

1- Jacques Derrida, Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International, trans. Peggy Kamuf (New York and London: Routledge, 1994).

2- Jacques Derrida, .The Heritage of the Pharmakon: Family Scene,. in Dissemination, trans. Barbara Johnson (Chicago: the University of Chicago Press, 1982), p. 143.

3- Jacques Derrida, The Gift of Death, trans. David Wills (Chicago: the University of Chicago Press, 1995.



اللباس واستراتيجيات التسمية:
قراءة في كتاب "في الحجاب والزنار" لمحمد الطاهر المنصوري

لا شك في أن كل كتابة تاريخية تحمل في ثناياها إمكانية لـ"حرج" ما، قد يتحول (بفعل ثالث) إلى اتهام، ثم إلى إدانة !!! ويصبح الأمر أكثر خطورة عند تناول التواريخ الدينية بشكل عام والمواضيع المتصلة بها، وذلك لما للأفكار (والإشاعات) ذات الطابع الديني من تأثير مباشر وسريع على العامة من جهة، ولسهولة «استثمار» تلك الأفكار والتحاليل في الصراعات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى.

وقد عرفت القراءات التاريخية في المجال الإسلامي على الدوام حركة احتجاج على ما يقال / أو ما لا يقال. وعرف التاريخ والمؤرخون المسلمون (أو غيرهم ممن تناول التاريخ الإسلامي بالبحث) محنا متعددة، ليس أقلها توسيع رقعة القداسة (أو التبجيل المفرط الذي يتحول بفعل التراكم والتكرار والمقارنات المتعسفة إلى فعل مقدس) لتشمل حقبا وأشخاصا وأفعالا وأقوالا وكتابات ... الخ، من أزمان مختلفة.

لذلك أصبحت مهمة المؤرخ المختص الذي ينكبّ اليوم على دراسة جانب من جوانب التاريخ الإسلامي في غاية الصعوبة لكثرة العراقيل المنهجية (والمادية) التي تعترض الدارس وتعقدها، وهي تتطلب من صاحبها شجاعة وصبرا واكتفاءً بمتعة العلم وتحقيق «المناط»، أي مرضاة الله، أو لنقل احترام حقوق العلم.

وفي هذا السياق صدر في المدة الأخيرة كتاب جديد باللغة الفرنسية للجامعي التونسي أ. د. محمد الطاهر المنصوري (المتخصص في التاريخ الوسيط) عنونه: "في الحجاب والزنّار: حول نظام اللباس في بلاد الإسلام" في ١٩٠ صفحة عن دار تبر الزمان للنشر بتونس.

ومنذ السطور الأولى للاستهلال يثير الكاتب موضوع الصعوبات المنهجية التي تعترض الباحث عند مقاربته لبعض المواضيع التي تصنّف «حساسة» (وهو تصنيف لا شك يخضع لمتغيرات الزمان والسياسة والذهنيات والصراعات)، لكون «الحالة الثقافية» غالبا ما تكون مسكونة بصورة الماضي المجيد. وهو وإن يعترف بذلك المجد السالف للمسلمين إلا أنه يؤكد أن الحضارة الإسلامية، كغيرها من الحضارات الكبرى تحتوي على "نقاط سوداء، نحاول تجاهلها، أو تقزيمها، وفي الحالات القصوى تفعيلها بقلب معانيها" (ص ٧). وهذه الصعوبة تقابلها صعوبة أخرى معاصرة متعلقة بالمقاربات التاريخية التبسيطية والمشوّهة المنتشرة في الكتابات الغربية حول الإسلام وتاريخه. يكشف الكاتب منذ البداية





Mohamed Tahar Mansouri

Du Voile et du Zunnâr



عن ذلك «الخوف» الدفين الذي ينتابه وينتاب المتخصص الأكاديمي وهو يتناول موضوعا يتعلق باللباس والألوان والأدوار التمييزية والعنصرية المتعلقة بهما في الحضارة الإسلامية، معتبرًا اللباس ''خط التماس الفعلي للفصل بين الأفراد والجماعات'' (ص٨).

يتوزع الكتاب إلى مقدمة وفصول ستة وخاتمة، وتدور إشكاليته حول رمزية اللباس في الحضارة الإسلامية باعتباره ''الحدّ'' الفاصل بين المذاهب الدينية والجماعات والجهات، بين الرجل والمرأة، بل وبين الأشخاص المنتمين لمجموعة واحدة، أو المكوّنين لجماعة واحدة.

ينطلق المؤلف من اعتبار نظام اللباس في العصر الوسيط، في العالم الغربي كما في الشرق، ''إعلانا لوضعية قانونية [statut] نريد أن نبرزها عبر تسجيلها في المجال المرئي لأشخاص يعيشون في مجتمع واحد ويتقاسمون الفضاء العمومي نفسه'' (ص١٤).

في الفصل الأول الذي عنونه "الزمن والفضاء"، يقدّم د.المنصوري لموضوعه بعرض سريع للمجالين الزمني والمكاني الذي تتحرك فيه دراسته، ويناقش واحدا من أخطر المفاهيم الإشكالية بالنسبة إلى المؤرخ المسلم أو ذاك الذي يدرس التاريخ الإسلامي من غير المسلمين: القرون الوسطى الإسلامية. منذ البداية يكشف الكاتب عن موقفه، ويعتبر أن مصطلح العصر الوسيط غير ملائم في تطبيقه على العالم الإسلامي، وأن ''المؤرخين العرب والمسلمين قد قبلوا التقسيم الأوروبي للزمن التاريخي تقليدا، واصطفافا، وأيضا لغياب نقاش جدي حول المسألة'' (ص١٨). ويعلل موقفه ذاك بقراءة سريعة في نشأة الحضارة الإسلامية وازدهارها وتطورها، وتمدد الفضاء الإسلامي ليشمل أعراقا وأديانا وطوائف مختلفة في صفوفه ما استوجب التعامل معها ضمن التصور العام الذي جاء به الإسلام.

وفي الفصل الثاني يهتم الكاتب بتحديد الفضاء المعجمي، ويناقش أهم المصطلحات التي يقوم عليها كتابه: لباس – كسوة – ثوب. ويقرر أن هذه الكلمات تعطي لمسألة اللباس في المعاجم العربية وظيفة "الحدّ"، أي تلك التي ترسم تخوم مجالات التحرك.

فاللباس – بحسب المعجمية العربية – هو كل ما يغطي جسم الإنسان ويعطيه شعورا بالدفء. ويتّسع المعنى ليصبح اللباس "مولّدًا " للمعنى وتصبح وظيفته التعبير عن ولوج المرء لـ''وضعية اجتماعية جديدة''

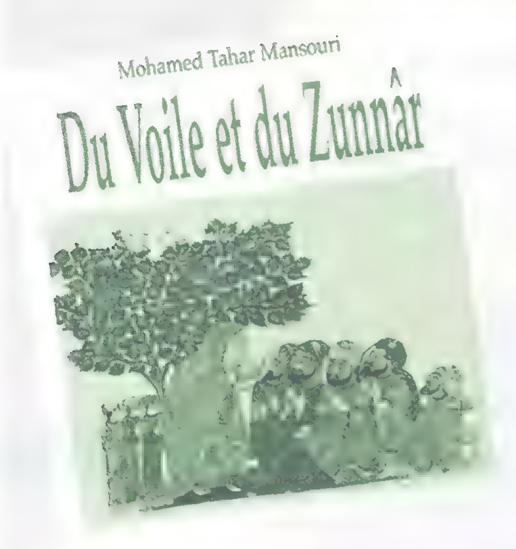


يتميّز بها عن غيره. ويصبح تغيير اللباس تغييرا للوضعية (من هنا جاء القول في وصف المتصوفة: تزيّى بزيّ الصوفية)، ويصبح "اللِبس" أداة تمييز بين الأشخاص في مجتمع واحد وذلك حسب عوامل مختلفة: كالجنس والثروة والمرتبة الاجتماعية والدين والانتماء الجغرافي (ص ٣٣).

كما يصبح اللباس، في اتساع معناه، فرضا دينيا وأخلاقيا وليس فرضا طبيعيا فقط (معاكسا للعري)، ويعطي هوية الجماعة عبر تصور معين لمؤسسة الزواج، ولوضعية المرأة والأخلاق الحميدة لاحقا. وفي اعتماده على دراسة الآيات القرآنية التي تعرضت للباس، يشير الكاتب إلى أن ٢٦ ٪ منها جاءت مخبرة عن وظيفته الأساسية أي الإحاطة والتغطية؛ كما جاءت ٢٦ ٪ منها للحديث عن "إخفاء الحقيقة"؛ و ١٥٪ فقط عن لباس أهل الجنة. ويخلص المؤلف إلى أن اللباس هو الذي يعطي للجسم وضعيته وهويته. وتبعا لذلك يصبح هو نفسه هوية، حتى في معناه الرمزي. وتصبح الكسوة والإكساء نقيضا للعري، أي كل ما يغطي جسم الإنسان، وهو الحدّ – والعلامة – لرفض العودة إلى العصر البدائي، أي الحيواني، وبالتالي العودة إلى الجاهلية.

أما الفصل الثالث: اللباس ووظيفة المعنى (الهوية) فهو توطئة سريعة للموضوع المحوري، وهو تقديم نظري وتاريخي يتتبع تحوّل اللباس من وظيفة "الإكساء" (الحماية) إلى وظيفة "التميز"، أي الحدَ الفاصل المشكّل للهويات في الفضاء العام (ص ٤٤). وقد ضرب الكاتب أمثلة عديدة لذلك في العصور الغابرة المسيحية أو في العصور الوسيطة، المسلم منها والمسيحي، الشرقية منها والغربية. واعتبر الدكتور المنصوري، في إشارة ذكية وغير مسبوقة (!) أن تأكيد الإسلام على الربط بين التوحيد والتميز في اللباس عن غير المسلمين دليل على شد انتباه أفراد الجماعة المؤمنة للعمل على عدم الذوبان في الجماعات المغلوبة، وفي ذلك دليل على واقعية تلك الإمكانية، بل إن كثيرا من أمثلة التاريخ بيّنت التأثير الكبير الذي مارسته بعض الشعوب المغلوبة على غالبيها. وبذلك يعترض الكاتب على نظرية حتمية اتّباع المغلوب للغالب والتأثر به التي يقول بها ابن خلدون في مقدمته.

من الحجاب إلى الزنّار: هوية الجماعات "المهمّشة"



يتناول الباحث في الفصول الرابع والخامس والسادس مسألة اللباس عند فئات ثلاث: المتصوفة (لباس التقوى، الخرقة والمرقّعة ص ٥١- ٦٤) والنساء (الحجاب ص ٦٥ – ٩٣) وأهل الذمة (الحدود الطائفية بين المسلمين وغير المسلمين ص ١١١ – ١٤٦). وإذا كان لباس الخرقة عند أهل التصوف اختياريا ويحول دونه طريق شاق لا بد من سلوكه للظفر بشرف الانتساب إلى تلك الفرقة، فإن الحجاب (بالنسبة إلى النساء) والزنّار (عند أهل الذمة) نوعان من اللباس مفروضان على هاتين الفئتين في الفضاء العام للمجتمع المسلم في العصر الوسيط. يقرر المؤلف منذ البدء، كما بينّا سابقا، أن ذلك اللباس في مكوّناته، وطريقة ارتدائه وألوانه، عبارة عن إعلان ''هوية'': حدّ فاصل يميّز هذه الجماعات عن غيرها، في إطار رسم السلطة للمجالات التي يتحرك فيها مختلف أفراد المجتمع المسلم.

الملاحظة الأولى التي تبرز لنا ونحن نطالع هذا القسم من الكتاب (وقد بُنيتْ عليه إشكاليته المركزية) عدم توازن الفئات الثلاث في الجهد التحليلي. ففي حين اقتصر تناول لباس المتصوفة على حوالي أربع عشرة صفحة، تجاوز الحديث عن الحجاب تسعة وعشرين صفحة، وفاق مناقشة المسألة عند أهل الذمة ستة وثلاثين صفحة. ولم يقتصر الأمر –حسب رأيي– على عدد الصفحات بل تعدّاه إلى تفاوت في قيمة التحليل وعمقه وطرافته.



لا شك أن سمة الصوفي الزهد في الدنيا، كما يقول المنصوري، وهو الذي اختار لباس المرقّع علامةً تميّزه عن جماعة المؤمنين، ولا شك في أن هذا الاختيار الطوعي قد شكّل هوية من ينتسب إلى المتصوفة على طول رقعة العالم الإسلامي في العصر الوسيط، ولكن عرض المؤلف لصورة المتصوف في الفقرات التي خصصها له تميل إلى تكوين صورة "نمطية" عنه قد لا تؤيدها الوقائع والقراءات التاريخية (بالرغم من إشاراته السريعة إلى إمكانية استغلال المظهر الصوفي من قبل البعض للتكسّب؛ أنظر ص ٦٢). فإذا كانت كسوة الصوفي "شعارًا فارقا" للصفاء ولموقف من الحياة العامة (ص ٥٤) فإن كتب التراجم تزخر بأمثلة عن متصوفة "حقيقيون" ولكنهم أغنياء، أو لهم أملاك وعقار. وإذا كان لباس المتصوف في بدايته اختيارا إراديا "عقلانيا" للتعبير عن موقف من مباهج الحياة ونعومتها ورخائها وشكلا من أشكال التعبير الإجتماعي والسياسي (أنظر قصة عطاء بن رباح الجمحي (تـ ١١٤ هـ) عندما قدم ناصحا لهشام بن عبد الملك: "قال عطاء الخرساني: انطلقت مع أبي وهو يريد هشام بن عبد الملك فلما قربنا إذا شيخ أسود على حمار، عليه قميص دنِس، وجبّة دنسة، وقلنسوة لاطئة دنسة، وركاباه من خشب، فضحكت وقلت لأبي: من هذا الإعرابي؟ قال: أسكت، هذا سيد فقهاء أهل الحجاز"). فإنه تحوّل بعد ذلك إلى ما يمكن أن نسميه "بثقافة مظهر وسلوك"، أي نظاما يُتّبَعُ لمن أراد الانخراط في السّلك، وأبرز ما في هذا النظام الحفاظ على مظهر خارجي محدد يعطي للسلك هويته التي تميّزه عن غيره من تشكيلات المجتمع. وإذا كان المنصوري قد نجح في إبراز هذه الهوية فإنه لم يتعمّق في تحليل كيفية تحوّل الخرقة، وآليات ذلك التحول من لباس مادي حقيقي إلى تعبير رمزي يقصد منه عددا محددا من الطقوس يتم بموجبها إلباس الخرقة أي القبول بعضوية المنتمي الجديد إلى المتصوفة. ومثلما نسّبنا (من النسبية) الموقف من "تجرد المتصوفة من مباهج الدنيا"، فإننا لا يمكن أن نتعامل مع حديث الكاتب عن "الصراع بين العلماء الرسميين وعلماء الشعب (يقصد المتصوفة)" (ص٦٢) إلا بكثير من الحذر (أنظر مثلا تنصيب علماء نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة لعطاء بن رباح الزاهد على رأس علماء العصر بالرغم من نوعية لباسه)، كما نعتقد أنه بقدر ما في تحليل الكاتب للصراع الخفي (والظاهر أحيانا) بين "العلماء" والمتصوفة على انتزاع مناطق النفوذ، فإننا نرى ضرورة تغيير زاوية الرؤية لطبيعة ذلك الصراع ومحتواه وأهدافه، والسبب أمران تزخر بهما كتب التراجم: الأول أن عددا هائلا من المتصوفة الذين "لبسوا الخرقة" وتزيّوا أحيانا بالمرقّع هم من العلماء الكبار في الحديث أو الفقه أو القراءات أو غيرها من علوم العصر، وبالتالي فإن دائرة نشاطهم لا تنحصر في تأثيرهم في العامة، بل أيضا في إنتاج الثقافة العالِمة، ولا يمكن – تبعا لذلك – أن نقول إن العلماء يستمدون "شرعيتهم" من النصوص بينما يستمدها المتصوفة من ميل العامة إليهم (هكذا بإطلاق). والأمر الثاني هو وجود عدد كبير من المتصوفة الذين يصل تأثيرهم إلى مختلف دوائر السلطة، بل في كثير من الأحيان إلى رأس السلطة السياسية نفسها. وهذا قطب الدين القسطلاني نفسه (الذي استشهد به المنصوري في كتابه ص ٥٧) وهو الشافعي مذهبا، يلبس الخرقة من أحد أقطاب التصوف في عصره شهاب الدين السهروردي، ويجيزه إمام الحنابلة الحافظ أبو الفتح الحصري، ويؤلف تصانيف في الحديث وغيره، ويبرَز في علم الحديث وممارسة الفتوى، يتولى القضاء بمكة وولاية مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة، وله أهم كتاب في طبقات المتصوفة سمّاه "إرتقاء الرتبة في اللباس والصحبة" (لا تظهر في الكتاب أي إشارة إليه).

تساؤل آخر يطرح نفسه هنا، لعل الطاهر المنصوري لم يوله حقّه في هذا الفصل، وهو الخاص بالمرأة المتصوفة التي تلبس الخرقة وتُلبِسُها (ست الكلّ عائشة القسطلانية؛ وأختها أمة الرحيم فاطمة القسطلانية التي ألبست الخرقة جماعة من الأعيان)، بل وتصل أعلى الرتب في هرم السلك الصوفي (أنظر مثلا خاتون بنت محمد الأصبهانية التي "كانت متصوفة معنى ولفظا، متصوفة حالا ووعظا" والتي تركت مؤلفا سمّته "الرموز من الكنوز" في خمسة مجلدات؛ أو تاج النساء بنت رستم التي كانت مقدمة الصوفية بمكة زمن أخيها زاهر بن رستم إمام المقام...الخ). ما هي الكسوة التي كانت ترتديها هذه المرأة؟ وما نوع الكسوة التي كانت تقوم بإلباسها؟

ولكن لا تنقص هذه الملاحظات/ التساؤلات قيمة



المسالك التي فتحها المؤلف من خلال تحليله لتشكل الهويات انطلاقا من اللباس.

أما بالنسبة إلى الفصل المتعلق بلباس المرأة: الحجاب، فقد وفق فيه لدرجة كبيرة، إن من جهة المنهج المتبع في النظر إلى مسألة لا تزال "مشتعلة" في العقل الجمعي المسلم وفي العلاقات بين الجماعات المكوّنة للفضاء الإسلامي إلى اليوم، أو من جهة توسيع دائرة التحليل ليتعدّى إلى دوائر أخرى خارجة عن الفضاء الإسلامي.

يقرر المؤلف، بوضوح كامل ومدعوما بحجج تاريخية لا يرقى إليها الشك أن مسألة الحجاب سابقة عن الإسلام، بل وعن الديانات التوحيدية كلها (يقدم أمثلة من نصوص غير عربية)، وقد كان منتشرا في عديد الجهات والشعوب، ومرتبطا بمفاهيم العائلة والاحترام، ولم يرتق إلى مستوى الرموزية الدينية إلا مع المسيحية، قبل أن يتبناه الإسلام.

يبدأ الكاتب بتناول الحجاب في النصوص التأسيسية للإسلام (القرآن والسنة النبوية)، فيحلل الآيات التسع التي جاء فيها ذكر الحجاب، ويناقش بشكل طريف (ذكي) إرتباط هذه الاستعمالات بنساء النبي (ص) من ناحية وبالخليفة عمر بن الخطاب من ناحية أخرى. ويتساءل عن السبب الذي جعل الله تعالى يخاطب في هذه الآيات نساء النبي (ص) ولا يتوجه مباشرة إلى المؤمنات (مثلما هو الحال في آيات أخرى تهم مواضيع مرتبطة بالاعتقاد أو بمسائل حياتية)، ويستشهد الكاتب بالأحاديث التي وردت في الشأن (وهي ١٢٢ حديثا تحدثت عن الحجاب والخمار ووردت في الصحاح التسعة، وقد أوردها كاملة في قائمة) ليقول "لم يشتمل أي من هذه الأحاديث على أي فرض أو أمر واضح لنساء المؤمنين بوضع الحجاب بأي شكل من الأشكال" (ص ٧٤)، ويعتبر أن هذا هو توجه القرآن في قصر مخاطبته لنساء النبي (ص). ويناقش المصطلحات الأربعة الخاصة بهذا اللباس وهي الحجاب والخمار والبرقع والنقاب، في الفضاء الإسلامي، ويحلل "شرعية" المطالبة بفرضه على نساء المؤمنين، وظروف التفريق بين حرائرهم وإمائهم، ويعود إلى عدد كبير من النصوص وإلى الظروف والملابسات التاريخية المرتبطة بتطبيقها والعناصر المتدخلة ومستويات تدخلها في التقرير والتشريع والتطبيق، وإلى المعاجم العربية، كل ذلك ليؤكد أن "الحجاب، في مستواه الرمزي كما في مستواه المادي، لم يفقد أبدا وظيفته الأساسية: فهو فاصل، وهو حدّ" (ص ٨٨)، بين الرجال والنساء، أو بين الحرائر والإماء. كما أنه فُرض، بعد "أسلمته"، على المرأة من المفسّرين والحكّام وذلك بعد وفاة النبي (ص)، وأصبح منذ ذلك الحين حصان طروادة الذي يمتطيه كل من يرى في المرأة السافرة سببا للفتنة وللمسّ بالأمن العام. بالرغم من أن النساء، على مرّ التاريخ، لم يتعاملن مع المسألة بهذه الطريقة، وكان لهن ألف حيلة وحيلة للتحايل على هذا الموقف، وإلا فلا نفهم مطاردة أهل الحسبة للنساء اللاتي لا تطبقن أوامر الحجاب في المدن الإسلامية الكبرى في العصر الوسيط، ومعاقبتهن في الطريق العام، كما يقول الكاتب.

الفئة الثالثة التي درس الدكتور المنصوري نوعية لباسها باعتباره هويتها الجمعية هي أهل الذمّة في التاريخ الإسلامي. يمثل اللباس في هذه الحالة الحدود الطائفية بين المسلمين وغير المسلمين. يعرّف الكاتب في الأول أهل الذمة ويفصل بينهم وبين غيرهم من "الكافرين"، ويقرر أن الإسلام لم يتحدث عن الوضعية القانونية للشعوب التي لا تملك كتابا مقدسا والمنضوية تحت لواء الإسلام. ثم رجع إلى أقدم الوقائع والنصوص التاريخية التي تعرضت لتنظيم العلاقة مع أهل الذمة، وبيّن أن نهاية القرن الهجري الأول كانت تشهد مظاهر





انصهار شبه كلّي لأهل الذمة في الجسم الإسلامي لباسا وتصرّفا اجتماعيا وهو "ما يمكن أن يؤدي إلى مساواة في الهوية في الفضاء العام أمام آلة مراقبة السلطة، وخاصة منها المراقبة الجبائية" (ص ١١٨). ويركّز المؤلف تحليله كله على هذه الحقيقة لتفسير كل النصوص المنظمة للعلاقات مع أهل الذمة اللاحقة عن الإسلام الأول وقراءتها، والتي هي في جوهرها سياسية بامتياز، خاصة أن أبرز من كتب فيها منظّرو الجباية والمسائل المالية في الحضارة الإسلامية (أبو يوسف وكتابه الخراج كمثال). ويعود إلى نسبة وثيقة الذمَة إلى عمر بن الخطاب، وينفي مدعوما بحجج ونصوص تاريخية قديمة، مسلمة ومسيحية، أن تكون له؛ بل إنه يورد قصة فتح عمر لبيت المقدس، وقبوله استبدال كسوته القديمة المرقعة بكسوة فاخرة أهداها له كبير أساقفة كنيسة القيامة بعد إلحاح كبير، على أن يردّ عليه كسوته بعد تنظيفها، وهذا يتعارض كليا مع القول إن عمر هو الذي فرض تمييز أهل الذمة بلباس معين.

ويخلص المنصوري إلى أنه من السذاجة القول إن الدولة الإسلامية فرضت اللباس المميز على أهل الذمة فحسب. ويعتبر الفرض في هذا المجال قد مسّ جميع مكونات الفضاء العام الذي تتحكم فيه، وذلك لأغراض سياسية ومالية صرفة، يستوي أمامها الجميع.

ونجد في هذا الجزء كثيرا من الإشارات الطريفة على غرار مقاربة النصوص القانونية المتعلقة باللباس والألوان باللباس المفروض على المصابين بالجدري في أوروبا القرون الوسطى ليتّقي غير المصابين من عدوى المرض (ص ١٤٠).

ناقشت هذه الفقرة معاني مصطلحات "غيار" (في الشرق) و "شكلة" (في المغرب) وزّنار، وتتبعت قرارات الخلفاء في مسألة لباس أهل الذمة، قبل أن تختم بردّة فعل أهل الذمة إزاء فرض تلك النوعية من اللباس وظروف تطبيقها في العصر الوسيط.

ويختم المنصوري كتابه بفصل "جميل" عن الألوان وعلاقتها باللباس (مفضلا عدم تجاوز هذا المستوى من التحليل)، متسائلا عن الدور الذي تلعبه في تحديد الدوائر الطائفية في المجتمع المسلم. (ص ١٤٨)

ويذهب إلى أن الألوان بدأت تلعب دور العلامة الاجتماعية والطائفية والدينية مع الحكم الأموي، وبالأساس مع عبد الملك بن مروان، وأن لا علاقة للإسلام بهذه الحاجة إلى رسم الحدود بين الأفراد بقدر ما هي حاجة "إيديولوجية المجتمع". تناول الكاتب بالتحليل معاني كثير من الألوان (كالأبيض والأسود والأحمر والأصفر والأخضر)، وإذا كانت ملاحظاته واستنتاجاته في غاية الأهمية تنوعا وثراء، فإنه لم يسلم في أحيان قليلة من التسرع، على غرار جملة "إنه (يقصد البياض) أيضا لون الشيعة" (ص١٥٤) دون ربط بما سبق ولا بما لحق، ودون تدليل ولا إحالة إلى مصدر، بالإضافة إلى تحليله لارتباط اللون الأسود بالشيعة قبل ظهور العباسيين (ص ١٦٢)؛ وعلى غرار قوله (ص١٥٦): "يرتدي الحجاج القاصدين الديار المقدسة في أيامنا ثيابا بيضاء وكذا عند عودتهم"، وأعتقد أن الأهم في التعرض لهذه المناسبة تحليل المعنى من فرض اللون الأبيض في لباس الإحرام.

لا شك عندنا أن كتاب المنصوري هذا يعتبر إضافة مهمة إلى المكتبة العربية في مراجعة إرث تاريخنا "الوسيط"، إنْ من جهة صرامة منهج التناول (وهو ما يحسب للكاتب في كل كتبه ودراساته المنشورة باللغات العربية أو الأجنبية)، أو من جهة الإطلاع على نصوص المصادر القديمة (المسلمة منها والمسيحية) وتطويعها من خلال القراءة المقارنة في كشف الغطاء عن كثير من مناطق الظل في تاريخنا، أو من جهة طرافة الموضوع وطرافة التناول بشكل يبعده عن التوظيف "السياسي" الفجّ من أي جهة كانت.

وما أوردناه هنا بعض الملاحظات السريعة التي عنّت لي بها قراءة هذا الكتاب الذي يفتح للباحثين أبوابا عديدة ومسالك في البحث طريفة يمكن المراكمة عليها.

عنوان الكتاب:

Du voile et du zunnar du code vestimentaire en pays d'islam

(في الحجاب والزنّار: حول نظام اللباس في بلاد الإسلام)

المؤلف: د. محمد الطاهر المنصوري

الناشر: دار تبر الزمان، تونس

السنة: ٢٠٠٧



تطور صورة الشرق في الادب الانجليزي

يرصد الباحث الدكتور ناجي عويجان، أستاذ اللغة الانجليزية وآدابها بجامعة سيدة اللويزة، في هذا الكتاب مراحل تطور صورة الشرق في أعمال الكتاب الغربيين (البريطانيين خصوصا) ويرى الباحث ان هذا الاهتمام بالشرق قد بلغ ذروته عندما كتب اللورد بايرن الروايات الشرقية في أوائل القرن التاسع عشر وان كان قد بدأ الاهتمام بالشرق في الحقبة الانجلوسكسونية بعد اعتناق الغرب للمسيحية هدية الشرق العظمى للغرب.

وبحسب الباحث فقد تميزت الكتابات الغربية الأولى بافتقارها للواقعية واعتمادها على الخيال في كل ما تعلق بالشعوب الشرقية وجغرافيتها. ويرى عويجان ان هذه الروايات الاوروبية قد اسفرت عن تيار ادبي جديد اهتم بنقل صورة مغلوطة وسلبية عن هذا العالم. ويتتبع الباحث استمرار هذه الصورة المشوهة عن الشرق في الادب الانجليزي حتى منتصف القرن الثامن عشر. اذ اعتبر الشرق مصدرا للجهل والحروب وارضا للوحوش والمخلوقات الغريبة في حين ان الواقع الشرقي كان في ازدهار في المجالات السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية.

ويعلل الباحث ذلك التوجه الى افتقار اوائل البريطانيين للتجارب المباشرة مع الشرق ولاعتمادهم على تقنية ادهاش القارء والاستحواذ على اهتمامه. في حين قد تجلت صورة الشرق «الحقيقية» في ادب الرحالة والباحثين المستقلين الذين حرروا انفسهم من المعتقدات التقليدية ومن التحيز السياسي والديني ضد الشرق. وبذلك فقد عملوا على تغيير موقف الجمهور البريطاني حيال الشرق.

وقد ضمن الكاتب ثلاثة فصول عن تطور هذه الصورة للشرق بالاستناد على خلفية تارخية وادبية شمولية. ففي الجزء الاول تابع الباحث تاريخ نشوء الثقافية الشرقية في الادب الانجليزي وتطورها حتى القرن السابع عشر في اعمال ابرز الكتاب البريطانيين البارزين والمؤثرين. أما الجزءان الثاني والثالث فيتناولان التحول في المفهوم التقليدي الخاطىء للاسلام والشرق في ادب القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد تبنى الباحث استراتيجية بناء الرابط التاريخي





بين انجلترا والشرق ثم ابـراز تاثير تلك الـروابـط على تطور صــورة الــشــرق في تلك الـفـتـرات. ومن ما يجدر الاشـارة اليه ان الباحث لم يتطرق الى تطور صورة الشرق في القرن العشرين «لتنوع التعبير الادبي الحديث». ويدا واضحا اعتماد الباحث على مناقشة اعمال ابرز الكتاب البريطانيين امثال ساموبل جونسون، وليم بيكفورد، لورد بايرن وتوماس كارلايل بشيئ من التفصيل.

الشرق في الأدب الانجليزي قبل القرن السابع عشر وخلاله

يبدأ الكاتب بسرد تاريخي سلس وممتع مبرزا الروابط التاريخية بين الشرق والغرب ونقطة تحول الشرق الى مركز اشعاع للمعرفة بعد ظهور المسيحية في القرن الثاني الميلادي. ويرى الباحث ان ظهور الاسلام هو السبب المباشر في التمثيل المغلوط الــذي روجــت له الكنيسة ضد شعوب الشرق وذلك لما كان يمثله مــن تهديد لـلـحضارة الغربية.

وقد ظهر ذلك في أعمال كل من بيديه في القرن الثاني عشر و ماثيو باريس في القرن الثالث عشر الذي عمم افكارا مشوهة عن الاسلام وتصوير جون ليدغايت للرسول كاجدى شخصيات روايته سقوط الامراء.

وقد ساهمت بداية كتب الرحلات في نشر هذه الصورة المغلوطة عن الشرق والإسلام وخصوصا في القرن الرابع عشر مع نشر كتاب رحلات السير جون مندفيل التي تناولت بكثير من الخيال سيرة النبي محمد.

وفـي الادب يبرز جفري شوسر وخصوصا في رواية صاحب الاملاك ورواية رجل القانون المثقلة بالأكاذيب والتي لم تكن نابعة من كون شوسر مسيحيا متعصبا بل من كونه يتبع تقليدا



ادبيا رائجا وهو تشويه شعوب الشرق وحضارتهم، كما ذكر بايرون سميث.

ويرى الباحث ان عصر النهضة كان بمثابة نقطة التحول في استمرار التصوير المغلوط للشرق اذ ان الانفتاح الذي جلبه هذا العصر في التجارة مع الشرق افضى الى انشاء قناة اتصال صادقة وواقعية بين الشرق و الغرب وبذلك فقد أتيح للجمهور الانجليزي الحصول على معلومات جديدة «وغير منحازة» عن هذا العالم. وقد تبلورت هذه المعلومات لتصبح مصدر الهام لأدباء ذلك العصر. ولكن هذا التحول الايجابي لم يلاق نجاحاً من قبل بعض كتاب العصر، بل استمر بعض الادباء في تصويراتهم الخاطئة عن الشرق. ومن ادباء ذلك العصر برز شكسبير بتصويرة السلبي للشخصية الشرقية في مسرحياته وانحياز ماسينجر ضد العثمانيين وتاثر جون درايدن بحركة تشويه المسلمين في نهاية القرن السابع عشر. ويخلص الباحث في هذا القسم الى ان الصور المشوهة لم تتبدد في هذا القرن وإنما طالت الاسلام بشكل خاص وان الاستخدام للموضوع الشرقي في الادب كان بهدف «التزيين» في الاجمال وان المعلومات الدقيقة عن الشرق وصلت عن طريق الرحالة الفرنسيين الذين اسهموا في ولادة اهتمام حقيقي بالشرق وبالتالي مهدوا للاستشراق الحقيقي.

الشرق في الادب الانجليزي خلال القرن الثامن عشر

في هذا القسم يرى الباحث ان الاهتمام بالشرق اصبح اكثر مصداقية من اي وقت مضى. ويتمثل في الحماس الهائل للترجمات التي انتشرت في انجلترا للقصص العربية والفارسية والتركية. وبالتالي فقد اصبحت طريقة الحياة الشرقية جزءا لا يتجزأ من حياة الانجليز الذين انبهروا بالطريقة الشرقية بعد الشعبية الكبيرة



لمنتجاتهم. وتجدر الاشارة الى ان القرن الثامن عشر شهد اهتماما كبيرا بادب الرحلات لكتاب امثال تشرشل وهاريس وغرين الذين ركزوا على عادات الشرق ووصفوها بدقة. وفي هذا القرن تبرز كتابات الليدي ماري مونتاغو التي صححت الصورة المشوهة عن الشرق وخصوصا المرأة، وبهذا فقد اعتبرت مونتاغو واحدة من اهم رواد الاستشراق الحقيقي. كما لا ينسى الباحث مناقشة افضل كتاب رحلات في القرن الثامن عشر وصف الشرق لريتشارد بوكوك.

وخلصت مناقشة الباحث في هذا الفصل الى ان معظم الكتب المنشورة في هذا القرن حملت اراء ايجابية عن الشرق وشعوبه. وجاء هذا القسم من الكتاب ليناقش اهم المستشرقين امثال جان انطوان سيمون اوكلي و جورج سيل والسير ووليم جونز. وفي مايتعلق بالادب فقد اسهم، بحسب الباحث، في التوعية حول الشرق في كتابات غالان



وجونسون وبيكفورد. وقد اعتبر عويجان هذا القرن الاكثر تاثيرا من حيث بلورة افكار ايجابية عن الشرق في انجلترا. ويعزو الباحث ذلك الى فاعلية الاستشراق الحقيقي والباحثين الجادين.

الشرق في الأدب الانجليزي خلال القرن التاسع عشر

يدرس الباحث في هذا الفصل تميز القرن التاسع عشر في الربط بين الغرب والشرق بحكم توسع سريع للعلاقات بينهما. ويعزو ذلك عويجان الى نمو ثقافة تاريخية وعلمية جديدة في انجلترا واعتماد الانجليز على دراسات اختبارية وموضوعية في التعامل مع الشعوب والحضارات والبلدان الشرقية. وما يميز هذا القرن، بحسب الباحث، التعطش الى تفاصيل عن الشرق اكثر منه الى معلومات جديدة. وهذا ما تحول الى مصدر خصب للكتاب الرومانسيين. وبالنظر الى العوامل السياسية نجدها قد ساعدت في توطيد العلاقة بين بريطانيا والشرق التي كان واضحا انها تسعى الى تحسين مستوى العلاقة بينها وبين الشعوب الشرقية. ويرى الباحث استمرار كتابات الرحالة كمصدر مهم لتفاصيل الحياة في الشرق. وقد برز كل من الليدي هيستر ستانهوب واللورد بايرون ووليم ج. براون والسير وليم جل وهنري هولاند وادوارد كلارك وهوبهادس الذي كتب كثيرا عن شعائر الاسلام بموضوعية فريدة. وتبرز أهمية ادب الرحلات في اضافة معلومات ضرورية حول الشرق اصبحت موضوعا وخلفية ادبية للشعراء الانجليز. ويرى الباحث ان تلك التفاصيل اوصلت ادباء مثل بايرون ومور وتوماس هوب وجايمس موريير الى القارئ الانجليزي. ومن اهم العوامل التى ساعدت على زيادة شعبية الشرق كموضوع وخلفية ادبية جمعيات الترجمة التي قامت في لندن وشجعت الرحالة - والتجار احيانا – الى نشر اعمالهم او توفيرها لباحثين استطاعوا ايصالها للقارئ الانجليزي. الجدير بالذكر خروج بعض الكتاب الانجليز منتقدين الكتابات المنحازة ضد الشرق وعاداته. فقد اكد هيغينز ان المسيحية والاسلام يرتكزان على الاسس والمبادئ الاصلية ذاتها. ونتيجة لذلك، تكون في انجلترا فهم اعمق للحضارة الشرقية ساعد في شعبيتها ميل الرومانسيين الى كل ماهو غريب.

وقد ناقش الباحث في هذا الفصل اعمال وافكار ادباء بريطانيين امثال كولوردج ووردزورث وشيلي وكيتس الذين اظهروا اهتماما كبيرا بالصورة الشرقية في اشعارهم واستغلوا – احيانا – العناوين المضللة لجذب القارئ الى اعمالهم (كما حدث مع شيلي الذي كتب قصيدة بعنوان ثورة الاسلام ولم يكن فيها اية اشارة اليه). يذكر ان الباحث اعطى مساحة كبيرة لمناقشة اعمال بايرون الذي اعتمد على «الواقع» وشدد على استناده على «التجربة الفعلية» في تصويره للشرق والتزامه المصداقية.

ويضيف الباحث ان الاهتمام بالشرق قد انحسر في الادب الفيكتوري لانشغال انجلترا بهموم طارئة ومعاصرة ومواضيع سياسية واقتصادية بعد اتساع الامبراطورية البريطانية. ويرى الباحث انه لم يوجد من عالج الموضوع الشرقي كادوارد فيتزجرالد في الرباعيات كارلايل في اعمال مختلفة، وان كان هناك اشارات ايجابية قليلة في اعمال كل من تينيسون وروبرتس عن الشرق. ويعتبر كاريلايل الاكثر تاثيرا بمحاضراته التي نجحت بشكل باهر في تغيير المفهوم التقليدي السائد عن الشرق. ويرى الباحث انه لم توجد شخصية ادبية تتجرأ على تشويه صورة الشرق بعد ذلك. بل على العكس، استمر اسلوب كارلايل الموضوعي وانتهى باستيعاب الغرب لهذه الحضارة المختلفة.



اكتناه الجوهر الفني وشروط النسق الثقافي الدكتور إبراهيم غلوم يفتح عالم القصة القصيرة الروائي

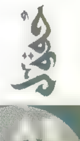
تعد المباحث السردية المتجهة إلى مقاربة المتن القصصي الخليجي مجالا ثريا خصوصا بالنظر إلى قلة الدراسات المتناولة لهذه المدونة بالبحث العلمي. والملاحظ أنّ بعض الباحثين ما انفكّ يتعمّق في طرح رؤاه المتجدّدة حول القصّة الخليجية منذ عقد الثمانينات على الأقلّ.



ومن بين هؤلاء الباحثين الذي رسموا الخط المنهجيّ والأكاديميّ لمدارسة القصّة في الخليج العربيّ الدكتور إبراهيم عبد الله غلوم، عميد كلية الآداب في جامعة البحرين، فقد أغنى المكتبة العربية بدراسات قيّمة تتناول القصّة القصيرة في الخليج العربي. وفي هذا السياق يأتي كتابه الصادر حديثا بعنوان «عالم روائي في القصة القصيرة: دراسات نقدية في القصة القصيرة في الخليج العربي» مكرّسا لهذا التوجه البحثيّ الجادّ ومجدّدا النظر إلى هذا الفنّ انطلاقا من مواكبة علمية لنصوص خليجية تنتمي إلى هذا الفن.

ولعل إهداء الكتاب إلى الشاعر قاسم حداد دالّ - فيما نحدس - على محاولة غلوم بثّ رسالة تناغم بين الإبداع والنقد في تلوين فصل الربيع ثقافيا.

وينقسم كتاب الدكتور غلوم إلى مقدمة وأربعة فصول تناولت مواضيع تخصّ القصة القصيرة من النواحي الثقافية والفنية، وتراوحت بين المدى الإقليمي (الخليج العربي) والقطري (الإمارات العربية) والفردي (محمد الماجد)... وهو انشغال يعبر عن توحيد







المنظور المنهجيّ وتغيير درجة التبئير من المشهد العامّ إلى التخصيص الفرعيّ إلى التركيز الجزئيّ التفصيليّ على عيّنات إبداعية معينة. وهذا التغيير في مدى الرؤية يدلل على الرغبة في الإحاطة بفنّ القصّة القصيرة بشكل متدرّج وبطريقة مترابطة تجمع بين العام والخاصّ وبين الكليّ والجزئيّ.

وقد سعى الدكتور غلوم في مقدَمة الكتاب إلى إبراز الرؤية المنهجية التي اعتمدها، وهي رؤية تستثمر رصيد النقد الثقافيّ الذي يتوفر عليه الباحث. من ذلك أنه يعطي القارئ بعض المفاتيح للفهم التأويليّ وللقراءة النقدية الثقافية لعدد من آثار القصة القصيرة الخليجية. يقول: «ففي قصص محمد الماجد ثأر دائم ضد المرأة يقف وراءه بطل ينهار .. ويقف وراءه كاتب ينتحر ببطء .. وفي قصص سلمى مطر سيف صعود دائم لامرأة من ميثولوجيا ومن مفردات الأساطير المبعثرة في الوعي تقف وراءها بطلات مجلّلات بالسحر والقدرة العجيبة على الاختفاء واستلاب الرجال، بل وإخصاء فحولتهم بأنوثة أقوى وبحضور أشم وأنبل وأسمى وأكثر تعاليا. وتقف وراء هذه [كذا] البطلات كاتبة



منعزلة منطوية إلى حد الاختفاء. وفي قصص فهد الدويري متكلم ينقل الواقع كالخيال فيكاد يخفيه، ويعفى عليه لولا أن الكاتب يفضحه ويكشف وراءه عن نسق ثقافي متمكن لدى جيل كامل ومؤسس لمجتمع الكويت منذ الأربعينات وحتى السبعينات». (ص ٩-١٠)

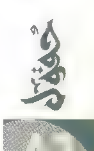
ويخلص الباحث إلى أن «النسق - إذن - يزيح الفواصل التي وضعتها نظرية الأجناس ويجعل للمبدع خطابا متصلا يرجع إليه دون وعي او تخطيط» (ص١٠).

فقراءة القصص القصيرة بوعي نقدي ينتمي إلى النقد الثقافي تمثل عنصر الطرافة في هذه المقاربات التي أتحفنا بها الدكتور غلوم.

ولعل المقطع الذي أوردناه سابقا يوضح بما لا يخفى عنوان الكتاب يشفَ بصورة صادقة وعميقة عن محتواه؛ فالمؤلف يفتح عالما روائيا من خلال نقد القصص القصيرة في الخليج العربي.

وبذلك تكون المقاربات متجانسة في عمقها نظرا إلى توحَد المنظور وتشابه المتن، طبعا مع التفطن إلى ضرورة الوعي بأهمية إماطة اللثام عن النسق الثقافي الذي يتحكم (يوجَه / يعدّل / يلغي ...) في سيرورة إبداع القصة القصيرة.

فهذا الفنَ اللطيف البنية، بقي غير محظوظ، على مستوى الدراسات النظرية الجادَة، خصوصا وقد تمَ الاقتصار في مقاربته كمَيا (زمن القراءة، زمن الكتابة ...) وهو أمر يشي بتفقيره من المنحى الجمالي، نظرا إلى الاصطدام الطبيعي بين منطق الفنّ ومنطق الكمّ. فلعلَ من مزايا المقاربة الثقافية، إنها تحرّر هذا الجنس الأدبيّ من التركيز على الشروط الشكلية الكمّية التي تهمل الدور الثقافي الذي يضطلع به خطاب القصّة القصيرة في السياق الثقافي العامّ داخل





الأجناس السردية أو ضمن النسق الاجتماعي الأعمَ.

★ القصة والهوية العربية:

يتولَى الدكتور غلوم في الفصل الأول كشف النقاب عن إسهام القصة القصيرة في الخليج العربي في الاستجابة السردية للهوية القومية. وهو فصل يعدّ بمثابة المدخل لدراسة القصة القصيرة في الخليج العربي؛ إذ يبين أهمّ المراحل التي مرت بها ويوضح أبرز السمات التي تقوم عليها أعمال القصاصين الخليجيين ، في مقاربة تعمد إلى ربط الشأن السياسي والاجتماعي بالفنّي.

وقد رصد الباحث ملامح عامة على القصة القصيرة في الخليج العربيّ خلال الستينات، ويمكن عرضها بشكل موجز كما يلي:

- تداخل الاتجاهات والمذاهب في كتابة القصة القصيرة مع رغبة في محاولة خلق قصة قصيرة حديثة فنيا.

- تعميم تجربة كتابة القصة القصيرة على أقطار الخليج العربي، بعد بدايات هنا وهناك.

- ظهور الواقعية والواقعية الاشتراكية والتجريبية في القصّة القصيرة.

- تطور القصّة القصيرة من التسجيلية الواقعية إلى معالجة أبعاد أعمق تتصل بأزمة الإنسان الحديث في أبعاده السياسية والدينية والوجودية. وقد صاحب ذلك اتساع الطبقة الشعبية التي انشغلت بها القصة القصيرة.

فهذه الملامح كلها أوقفت الباحث، عند التحليل، على حضور الروح النضالية والرموز العربية والوطنية في نصوص هذه « الحساسية الجديدة» للقصّة القصيرة الخليجية.

وانتهى غلوم إلى الإقرار بأن تجربة القصة القصيرة في الخليج العربي إذا كانت «ترسم مظاهر مؤلمة للإحباط الاجتماعي والسياسي والحضاري منذ الستينات فما ذلك إلا من تأثير حجم ردود الفعل (القومية) من الإحباط الذي عانت منه حركة القوى الاجتماعية في الوطن العربي بعد نكسة ١٩٦٧م» (ص٩١).

* القصة القصيرة بين السرد والميثولوجيا:

واهتم الباحث في الفصل الثاني بمقاربة القصة القصيرة في الإمارات العربية المتحدة مركّزا على مدى الاستجابة السردية فيها لحضور الميثولوجيا (الأساطير)، وقد درس غلوم في هذا الفصل الممتع:

★ تحرير الطاقة القصصية عبر تعميق مكونات الخطاب الحكائي في القصة القصيرة

★ تعميق دلالة الزمن في القصة القصيرة عبر إخراجه من إسار المطابقة الفيزيائية، لتحقيق قدر من الكثافة الزمنية غير المعهودة.

★ مزج الواقع بالأسطورة عبر إقامة ضرب من التشابك بين هذين المركبين قصد تفجير الطاقة القصصية.

واختار الدكتور غلوم عيّنة قصصة لتحليل هذه الرؤية النقدية، تتمثل في مجموعة «عشبة» لسلمى مطر سيف الصادرة سنة ١٩٨٨. واستخلص الباحث تجليات الميثولوجيا في تجربة هذه القاصّة الإماراتية واضعا إياها في عدد من العناوين:

١- طاقة القصّ لا تتوقف

٢- زمن القصّ لا يطابق

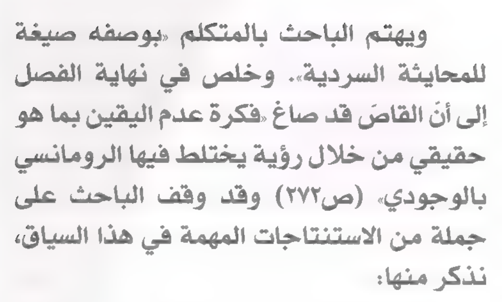
٣- التشابك والإسقاط العكسيّ

وخلص الباحث في نهاية الفصل إلى أنّ « ما ينجزه القصّ المعاصر أو ما سينجزه من كشوف وإمكانيات في ضوء الخيال المركب من الميثولوجيا والواقع سيشكل المستقبل الحقيقي للإبداع في القص المعاصر» (ص١٦٨).

انهيار القصة القصيرة:

ودرس الدكتور غلوم في الفصل الثالث من كتابه «انتحار المؤلف وانهيار القصّة القصيرة» انطلاقا من تجربة محمد الماجد القصصية. وخلص التحليل إلى الوقوع على «عنصر جوهري مشترك له حضور نسقي واضح يؤسس لقيام حدث درامي واحد» (ص٢٢٧). وذهب الباحث في تقويمه لقصص محمد الماجد إلى أنّ « الذاتي المباشر يقوّض حدود العالم القصصي / الموضوعي» في تجربته، وهو ما يؤدّي - حسب غلوم - إلى ملاحظة « انهيار إمكانات التعايش بين الذاتي والموضوعي لدى الماجد». واعتبر الباحث هذا التوصيف تعبيرا عن نسق ثقافي مهم يتجلى في «انحسار إمكانات استمرار خلق الواقع للمجتمع العربي في البحرين والخليج». كما يظهر في «تطرف الذات المباشرة ووحدتها في سياق حركة القوى الاجتماعية فضلا عن





وجود شروط اجتماعية وثقافية تهيئ لها المناخ الملائم. كما يستدلّ غلوم من تجربة الماجد القصصية على وصم أي نزوع رومانسيّ بالتخلف واعتباره مرحلة تاريخية منتهية وهو ما يرفضه الباحث معتبرا أنّ «الواقع قد يشترط هذا النزوع لأنه جزء من المركب الاجتماعي العام الذي يجمع بين الروحي والموضوعي والعقلاني والغيبي والتقدمي والوجودي، إلخ.. في ظرف مشترك كما هو الحال في مجتمعنا العربي» (ص٢٢٩-٢٣٠).

أنماط حضور المتكلم:

أمّا الفصل الرابع فقد درس فيه الدكتور غلوم «المتكلم في حيز المتكلم: التخييل في حيز التخييل» اعتمادا على قصص فهد الدويري كمدوّنة نصّية. وقد وقف الباحث عند محاولة تفسير «انبناء قصص الدويري أو انقسامها بين بنيتين سرديتين: متكلم يصرّ بوضوح على الحضور والمثول المستمرّ أمام جميع مستويات تشكل الحدث / الشخصية. وغائب يتستّر بحياء مكتوم وراء تشكلات وتفاصيل الحياة التي يتدفق بها الحدث / الشخصية» (ص٢٣٦).

ويرى الباحث أن قصص فهد الدويري تضع «تقاليد الفصل المطلق بين التخييل والواقع موضع مناقشة [...] [لا] على مستوى القصة بوصفها مدلولا سرديًا وإنما على مستوى الخطاب أو الحكاية بوصفها دالا أو منطوقا أو نصّا سرديا حسب تعبير جينيت» (ص٢٣٧).

ويدرس غلوم في هذا الفصل ما سماه «المتكلم الموازي» وهو عنده «شخصية تخترق المسافة الفاصلة بين المتكلم المؤلف والمتلقي» (ص٢٣٨).

ويهتم الباحث بالمتكلم «بوصفه صيغة للمحايثة السردية». وخلص في نهاية الفصل إلى أنّ القاصّ قد صاغ «فكرة عدم اليقين بما هو حقيقي من خلال رؤية يختلط فيها الرومانسي بالوجودي» (ص٢٧٢) وقد وقف الباحث على جملة من الاستنتاجات المهمة في هذا السياق، نذكر منها:

- توكيد مظاهر الحكاية القارة عند الدويري على حضور المؤلف حضورا مؤقتا أو متخفيا يهيمن عليه متكلم خارجي.
- وجود ثلاثة متكلمين في الخطاب السردي:
  ١) المتكلم / المؤلف
  ٢) المتكلم الخارجي
  ٣)المتكلم / الشخصية

وانتهى غلوم إلى تأكيد أنّ «قصص الدويري في محصّلتها النهائية [إنّما هي] هجاء للواقع وسخرية منه وتهكم من خياراته غير الدقيقة» (ص٢٧٦).

خاتمة:

حقا لقد تجوّل بنا الدكتور إبراهيم غلوم في العالم الروائي للقصة القصيرة في الخليج العربي، عبر نماذج إرشادية اعتمدت النقد الثقافي والفنّي منهجا واسترفدت من خبرة الباحث بنصوص القصّة القصيرة الخليجية ما به جعل هذه الجولة ممتعة ومفيدة لنها توقفنا على خصال العمق الأكاديمي المتزن وحرارة الذكاء النقدي، في انصهار مع الألق الاستشرافي.

هذا الكتاب يعدّ - في نظري - من فئة البحوث التي ترسم بفعالية رائعة آفاقا شائقة لمزيد العناية بالمتن الروائي السردي الخليجيّ، من منظور النقد الثقافيّ الواعي والخصيب.

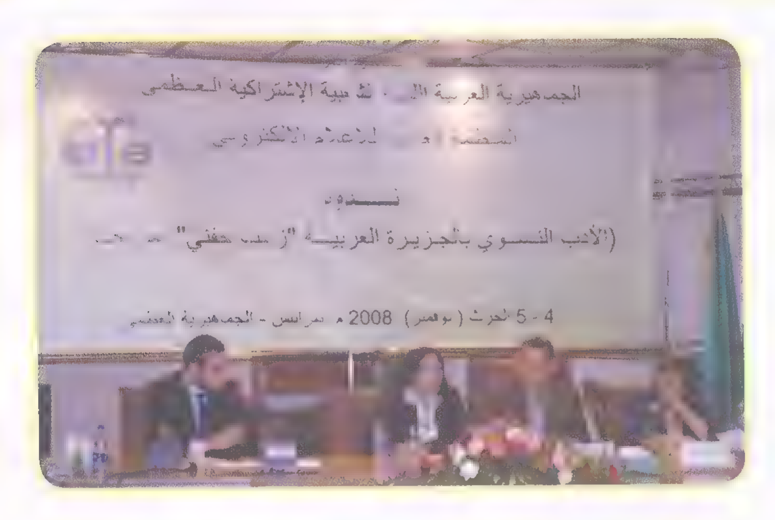


مؤتمرات



* ندوة الأدب النسوي العربي في الجزيرة العربية (زينب حفني نموذجا) بطرابلس.
* مؤتمر اللغات في باريس.
* دارة الملك عبد العزيز تعقد ندوة عن أعمال المستشرق الويس موسيل.
* معماريون ألمان يعرضون تجربتهم في ندوة (العمارة وحوار الثقافة).
* مؤتمر الجمعية الحديثة للغة في سان فرانسيسكو.

ندوة الأدب النسوي في الجزيرة العربية (زينب حفني نموذجاً)



استضافت المنظمة العربية للأعلام الالكتروني بمقرها الرئيسي بطرابلس، في الفترة ٤-٥ نوفمبر ٢٠٠٨ الروائية السعودية زينب حفني لإقامة ندوة الادب النسوي في الجزيرة العربية (زينب حفني نموذجاً) وذلك بمشاركة عدد من الكتاب والنقاد العرب والليبيين. وتستضيف الندوة التي تشرف عليها المنظمة العربية للأعلام الالكتروني الكاتبة والروائية السعودية (زينب حفني)، ودار النقاش في الندوة حول عدة محاور أهمها:

زينب حفني و ظاهرة الريادة في الرواية السعودية .

قراءات نقدية في التجربة الأدبية لزينب حفني .

خصوصية التجربة الأدبية النسوية في الثقافة العربية .

ظاهرة الأدب النسوي في الجزيرة العربية .

الإنترنت وتأثيره على الكتابة النسوية الحديثة في الرواية السعودية .

كما استهدفت الندوة إثارة الحوار الموضوعي حول التجربة الأدبية النسوية في الجزيرة العربية إلى جانب إعداد قراءات نقدية تكشف فعل الكتابة (رواية وقصة) لدى الأديبة زينب حفني كنموذج للأدب النسوي في الجزيرة العربية، بالإضافة إلى تفعيل اللقاء الثقافي والفكري في الساحة الأدبية والعربية وإبراز تأثير ثقافة الإنترنت على الكتابة النسوية السعودية.

وشارك في أعمال الندوة عدد من الكتاب والأدباء من بينهم الروائي د. أحمد إبراهيم الفقيه، القاصة والروائية هالة المصراتي، الشاعرة نيفين الهوني، القاصة أمال العيادي، الكاتبة عايدة الصالحين، القاص والناقد فتحي نصيب، الشاعر والناقد صلاح عجينة، والروائي والناقد محمد الأصفر، كما حضر عدد من النقاد العرب من بينهم الدكتورة زهور كرام، الدكتور محمد المعتصم، الدكتور محمد أسليم، والكاتبة العراقية بلقيس حسين.

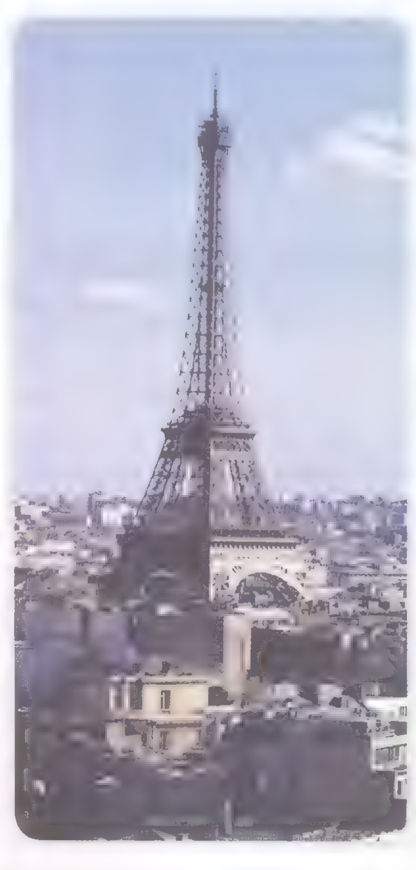


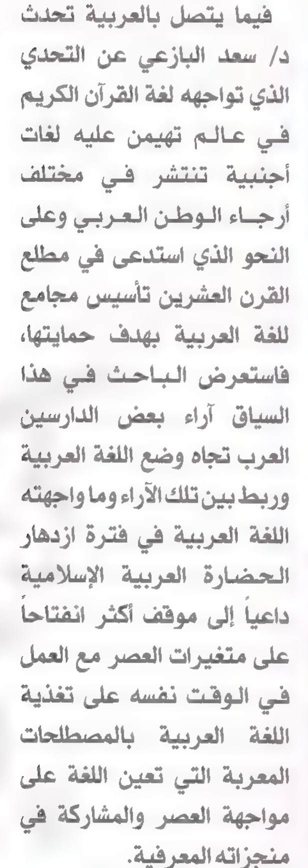


أقيمت في مقر اليونسكو بباريس في الثامن عشر من فبراير ٢٠٠٩ ندوة حول اللغات تحت تأثير العولمة شارك فيها عدد من الباحثين الذين مثلوا عدداً من دول العالم لاسيما تلك التي تواجه بعض اللغات فيها خطورة الانحسار أو الاندثار التام نتيجة عوامل مختلفة من أهمها التأثير القادم من العولمة الثقافية الغربية. كان من تلك دول إفريقية وأمريكية جنوبية إلى جانب العالم العربي وبعض اللغات الأوروبية نفسها. ولعل الإشارة إلى لغات أوروبية في هذا السياق هو ما أثار استغراب الكثير من الحضور.

كان من بين المتحدثين باحث نيجيري أشار إلى ما تواجهه بعض اللغات المحلية تحت ضغط اللغة الإنجليزية التي صارت لغة رسمية منتشرة في مناهج التعليم وفي المنازل. وأشار الباحث إلى أن المأساة في انحسار تلك اللغات إلى حد اقترابها من الاندثار هو أنها تحمل موروثاً شعبياً مهماً وهوية أساسية نتيجة قربها من البيئة المحلية حيث تنامت مفرداتها وما تنطوي عليه من مفاهيم لا تعرفها اللغات الأجنبية الزاحفة. فمن خلال اللغة المحلية يتصل الإنسان بالطبيعة المحيطة، بأسماء النباتات والكائنات وبالتاريخ المحلي على نحو يصعب إن لم يستحل تحقيقه من خلال الإنجليزية أو أية لغة أخرى.

إلى جانب الباحث النيجيري تحدث باحثون آخرون من مناطق مختلفة ليناقشوا أوضاعاً قريبة مما تعيشه نيجيريا. لكن ما استرعى انتباه البعض بشكل خاص هو حديث باحثة الفرنسية مثلت مؤسسة جاك شيراك التي تعنى بالبيئة والثقافة والتي تحدثت عن تجربتها الشخصية بوصفها تنتمي إلى منطقة «بريتاني» غرب فرنسا حيث يتحدث بعض السكان لغة محلية هي الآن في حالة انحسار يهدد بانقراضها. فقد أشارت الباحثة إلى أنها نشأت في تلك البيئة اللغوية وتعد لغة بريتاني لغة أم إلى جانب الفرنسية، لغتها الأم الثانية، لكن عدد متحدثي لغة بريتاني تقلصوا حالياً إلى حد يؤذن بانتهائها.





فيما يتصل بالعربية تحدث د/ سعد البازعي عن التحدي الذي تواجهه لغة القرآن الكريم في عالم تهيمن عليه لغات أجنبية تنتشر في مختلف أرجاء الوطن العربي وعلى النحو الذي استدعى في مطلع القرن العشرين تأسيس مجامع للغة العربية بهدف حمايتها، فاستعرض الباحث في هذا السياق آراء بعض الدارسين العرب تجاه وضع اللغة العربية وربط بين تلك الآراء وما واجهته اللغة العربية في فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية داعياً إلى موقف أكثر انفتاحاً على متغيرات العصر مع العمل في الوقت نفسه على تغذية اللغة العربية بالمصطلحات المعربة التي تعين اللغة على مواجهة العصر والمشاركة في منجزاته المعرفية.

دارة الملك عبد العزيز تعقد ندوة عن أعمال المستشرق الويس موسيل

عقدت دارة الملك عبد العزيز بالتعاون مع معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم التشيكية وجامعة تشارلز ومتحف فيشكوف في جمهورية التشيك ندوة علمية حول "أعمال الرحالة الويس موسيل"، في العاصمة التشيكية بـراغ وذلك بمشاركة باحثين سعوديين وتشيك ومن دول أخـرى من المهتمين بحركة الاستشراق بصفة عامة وأعمال الرحالة والمستشرق التشيكي الويس موسيل (١٨٦٨ – ١٩٤٤).

وتناولت الندوة ثلاثة محاور هي :

الويس موسيل جسراً بين الثقافتين العربية والأوروبية

الويس موسيل والجزيرة العربية

كتابات الويس موسيل مصدراً من مصادر تاريخ الجزيرة العربية

وهدفت الندوة للتعريف بأعمال الويس موسيل باللغات الإنجليزية والألمانية والتشيكية وأوراقه الخاصة وتقويم أهميتها بصفتها مصدراً من مصادر تاريخ المملكة والجزيرة العربية وكذلك التعريف باهتمام المملكة بمصادر تاريخها واهتمامها بالرحالة والمستشرقين والمؤرخين والباحثين. كما كانت الـندوة فرصة لالتقاء الباحثين السعوديين مع الباحثين التشيك وقد تفرز تنسيقات مستقبلية للقاءات علمية أخرى.

الملتقى الدولي الثاني للشـ

في القاهرة انعقد الملتقى الدولي الثاني للشعر العربي عام ٢٠٠٩ بعد عامين من انعقاد الملتقى الأول وذلـك بدعوة وتنظيم من المجلس الأعلى للثقافة بمصر وحضره كسابقه حشد من الشعراء والنقاد والباحثين من الوطن العربي ومختلف دول العالم. وكما حدث في الملتقى الأول أعلن في الملتقى عن الفائز بجائزة الشعر العربي وعقدت ندوات حول الحركة الشعرية في مناطق مختلفة من العالم إلى جانب الأمسيات الشعرية التي شارك فيها عدد من الشعراء العرب وغير العرب. كان الفائز بجائزة الشعر لهذا العام هو الشاعر المصري أحمد عبد المعطي حجازي الذي يعد أحد رواد الحداثة





[illegible]



نظمت الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض بالتعاون مع السفارة الألمانية في الرياض ندوة بعنوان: (العمارة وحوار الثقافة، التجربة الألمانية في جزيرة العرب) في قصر طويق بحي السفارات على مدى يومي الأحد والاثنين ٢٨و ٢٩ربيع الآخر لعام ١٤٢٩هـ.

وحاضر في الندوة مجموعة من الاستشاريين والمعماريين الألمان الذين كانت لهم تجربة عمل سابقة في منطقة الخليج، ويصاحب فعاليات الندوة معرض بعنوان (عمارة معاصرة في شبه الجزيرة العربية).

[illegible]عر العربي [illegible] القاهرة



الشعرية العربية ومن أبرز الشعراء العرب المعاصرين (وكانت الجائزة في الملتقى الأول قد منحت للشاعر الفلسطيني الراحل محمود درويش).

من الشعراء المشاركين: أمجد ناصر، علوي الهاشمي، أشجان الهندي، محمد علي شمس الدين، بول شاوول، حلمي سالم، عز الدين المناصرة، عبد المنعم عواد يوسف، المنصف الوهايبي.

أما المشاركون من الباحثين فقد تضمنوا: حاتم الصكر، سوزان استيتكيفتش، عبد السلام المسدي، أحمد درويش، أكيكو سومي، كلود أودبير، حسن طلب، حمادي صمود، روبين كريزويل، محمود الربيعي، محمد عناني، سعد البازعي.

انعقد في سان فرانسيسكو بالولايات المتحدة المؤتمر السنوي للجمعية الحديثة للغة (MLA) وذلك في الفترة من ٢٧ إلى ٣٠ من ديسمبر ٢٠٠٨. ويعد ذلك المؤتمر من أكبر التجمعات الأدبية واللغوية في العالم قياساً إلى عدد المشاركين فيه والندوات المعقودة في رحابه والقضايا المطروحة للنقاش في تلك الندوات. فالمؤتمر يشمل معظم اللغات الرئيسة في العالم وما تزخر به تلك اللغات من آداب وموروثات، مع أن نصيب الأسد يذهب بطبيعة الحال إلى اللغات الأوروبية وفي طليعتها اللغة الإنجليزية.

يشارك في مؤتمر الجمعية الحديثة للغة أكاديميون من أساتذة الجامعات وطلاب دراسات العليا يأتون في المرتبة الأولى من الولايات المتحدة الأمريكية نفسها وفي المرتبة الثانية من أوروبا مع عدد لا بأس به يأتي من مناطق أخرى من العالم. هذا مع العلم بأن من يأتون من الولايات المتحدة ليسوا متخصصين في كل الحالات في الآداب الغربية أو لغاتها، فبعضهم متخصصون في لغات وآداب غير غربية، ومن تلك اللغة العربية التي عقد حولها عدد من الندوات شارك فيها باحثون امريكيون معظمهم من أصل عربي لكنهم يعملون في الولايات المتحدة، في حين جاء البعض الآخر من دول عربية.

من الندوات التي عقدت في إطار الأدب العربي ندوة تناولت موقع فلسطين في مرحلة ما بعد النكبة وتأثير الباحث الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد في النظر إلى القضية الفلسطينية. وتضمنت الأوراق المقدمة إلى تلك الندوة أوراقاً تناولت إدوارد سعيد نفسه وأخرى الرواية الفلسطينية إلى جانب ورقة تناولت موقع الفلسطينيين في الآداب العربية الأخرى والمتغيرات التي تركت أثرها في كيفية تناول القضية الفلسطينية بشكل عام من زوايا عربية (ويجد القارئ إحدى تلك الأوراق في هذا العدد من "حقول" بعنوان «Across Genre and Gender» للدكتور سعد البازعي.





اعداد الدكتور محمد القويزاني

* تحليل الرغبة في استخدام التجارة الإلكترونية في الدول العربية: دراسة مقارنة بين الاستخدام، والثقافة، والجندر، والوضع الاجتماعي الاقتصادي بين المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة.

* **العرب والأفارقة: التجارة والقرابة من عمان إلى الأراضي الداخلية في شرق أفريقيا ١٨٢٠-١٩٠٠.**

* صورة العربي واستقباله في الأعمال الأدبية الإيطالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

* **نظرة شعوب الجزيرة العربية للعالم: دراسة في النظام الثقافي.**

* خروج العربيات: مي زيادة وصالونها الأدبي في سياق المقارنة.

* **بدو بلا عربية: اللغة والشعر وقبائل آل مهرة في جنوب شرق اليمن.**



تحليل الرغبة في استخدام التجارة الإلكترونية في الدول العربية: دراسة مقارنة بين الاستخدام والثقافة والمستوى الوضع الاجتماعي الاقتصادي بين المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة

الباحث: حميرا صديقي

الجامعة: جامعة جنوب الشرق في نوفا، فلوريدا، الولايات المتحدة

سنة التسجيل: ٢٠٠٨

تقع هذه الأطروحة في ١٨٥ صفحة وأشرفت عليها بيير ليفي، وتتناول دخول الإنترنت وتقنيات المعلومات الحديثة في الدول العربية وتأثير ذلك على قطاع الأعمال والظروف الاجتماعية والثقافية المحيطة، خاصة في السعودية. وتم استخدام نموذج مصمم لقياس رغبات مستخدمي التجارة الإلكترونية في الدول العربية. كما تفحص الدراسة الفروقات بين السعودية حيث استخدام التجارة الإلكترونية لازال محدوداً نسبياً، والإمارات العربية المتحدة، حيث تنتعش التجارة الإلكترونية وذلك لتحديد ما إذا كان هناك أي اختلافات في أهداف الاستخدام.

وخلصت الدراسة إلى وجود فروقات في أهداف المستخدمين بين الدولتين، وميول أكثر لصالح المستخدمين في الإمارات العربية المتحدة لتنفيذ العمليات التجارية عن طريق الإنترنت. كما أظهرت نتائج الدراسة أن النساء في المملكة العربية السعودية لديهن استعداد أكبر لاستخدام التجارة الإلكترونية مقارنة بالرجال في السعودية، غير أنه في الإمارات فالرغبة تزيد لدى الرجال منها عند النساء. وتستعرض الدراسة كذلك الأسباب (الثقافية، والتقنية، والاجتماعية) التي تؤدي لخفض الاستعداد لاستخدام الإنترنت لدى الجنسين في كلا البلدين.



العرب والأفارقة:

التجارة والقرابة من عمان إلى الأراضي الداخلية في شرق أفريقيا ١٨٢٠-١٩٠٠

الباحث: توماس فرانكلين مكداو
الجامعة: جامعة ييل، الولايات المتحدة
سنة التسجيل: ٢٠٠٨

تقع هذه الأطروحة في ٢٦٧ صفحة وأشرف عليها روبرت هرمز. ويتناول الباحث فيها الشبكات العائلية وخطوط التجارة التي تربط أواسط أفريقيا وشرقها في مرحلة ماقبل الاستعمار بالساحل السواحيلي، جزر زنجبار الواقعة في المحيط الهندي، ومناطق جنوب شرق الجزيرة العربية، لما لهذه المناطق من أهمية في فهم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للقرن التاسع عشر. فالتجار العرب العمانيين أسسوا تحالفات تجارية مع تجار على السواحل الأفريقية، وأسسوا مستوطنات داخل الناطق الشرقية للقارة الأفريقية، بعيداً عن نطاق نفوذ دولة زنجبار. وتمكن التجار العرب والسواحيليين، والأفارقة من التحرك على رقعة جغرافية شاسعة اعتماداً على رؤوس الأموال المنتجة في زنجبار من خلال القروض والرهون، بيد أن ديناميكية السوق تكن تتحكم لوحدها في تحرك رؤوس الأموال، والناس، والبضائع. فعلاقات الدم والهوية كان لها وزن في التجارة بين هذه المستوطنات. وكانت ثمرة هذه الحركية العالية لرؤوس الأموال والناس مزيداً من الاستقرار الذي أتاح للعرب وحلفائهم على السواحل الأفريقية من تأسيس نفوذ لهم سواءً داخل القارة الأفريقية أو في عمان نفسها. وكانت النساء إحدى الدعائم الرئيسية للعلاقات الأسرية هذه، وأساساً في إقامة المستوطنات وتوجيه رؤوس الأموال. وأثناء كتابة الأطروحة، قضى المؤلف قرابة ثمانية عشر شهراً متنقلاً وباحثاً ومدوناً التاريخ الشعبي الشفوي في كل من زنجبار، وتنزانيا، وبروندي، وعمان.



صورة العربي واستقباله في الأعمال الأدبية الإيطالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر

الباحث: ماريا فلاديميروفا ديرليبانسكا
الجامعة: جامعة ييل، الولايات المتحدة
سنة التسجيل: ٢٠٠٨

تقع هذه الأطروحة في ١٨٠ صفحة وأشرف عليها غويسيبي مازوتا. وتتناول الشعور المتناقض المتواجد في وقت واحد لدى أوربا العصور الوسطى حول العالم العربي، وهو شعور يتسم بالتخوف منه والإعجاب به، حيث كان تمثيل الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى جيداً من خلال أعمال متنوعة. وتناقش الأطروحة صورة العربي واستقبال حضارته كما انعكس ذلك في كتابات كتاب القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وليس الهدف من الدراسة الوصول إلى صورة متجانسة عن شخص العربي، بل تناول الاختلافات في صورة العربي وتحليل الأسباب التي أدت لوجود هذه الاختلافات والتي ساهمت في رسم صور متباينة لدى المؤلفين المختلفين فيما يتعلق بموقفهم من الحضارة الإسلامية.

يتناول الفصل الأول رؤية تاريخية شاملة لمواقف أوربية مغلوطة عن الإسلام، مما نتج عنه موقف عدائي للدين وأتباعه. وتشير الباحثة إلى أن دانتي في إدراجه خمس شخصيات مسلمة في الكوميديا الإلهية لم يكن يعيد إنتاج الموقف الشعبي من الإسلام وقياداته، وإنما خرج بموقف جديد من خلال هذا التصوير.

وفي الفصل الثاني تتناول الباحثة فهم دانتي وتقديره للإسهامات الفكرية العربية من خلال ابن سينا وابن رشد، مما يشير لاحترام دانتي العميق للفلاسفة العرب، حيث وضعهم في درجة (ليمبو) مع الحكماء وشعراء الفترة الكلاسيكية. كما وضع بينهم صلاح الدين، الذي كان عند دانتي رمزاً للتقى، والفروسية، والقيادة الحكيمة.

وتناقش الباحثة في الفصل الثالث كراهية بيترارك للعرب وثقافتهم، وتستعرض أسبابه لهذا الموقف الرافض لإسهامات العرب الفكرية والعلمية بجميع صورها وأشكالها، ويتصدر هذه الأسباب اعتقاده الديني التابع للمذهب الأوغسطيني، ورفضه للمواقف الفكرية المعتمدة على المعرفة الإغريقية الأرسطية. وتقارن الباحثة موقفه هذا وطريقة تصويره للعرب وثقافتهم مع موقف دانتي وصورته للعرب والمسلمين في الكوميديا الإلهية.

وفي الفصل الرابع تستعرض الباحثة النشاط الفكري لمدرسة الأفلاطونية الجديدة وموقفهم من الحضارة العربية، وخاصة في أعمال فيتشينو، وبيكو ديلا ميراندولا، وبولتشي. وتؤدي أعمالهم مجتمعة إلى بروز صورة روحانية جديدة وجمالية مبتكرة تعترف بوجود حقيقة شاملة ومطلقة نابعة من التعرف على الوحدة بين المعرفة والدين.



نظرة شعوب الجزيرة العربية للعالم:

دراسة في النظام الثقافي

الباحث: ناصر الحجيلان
الجامعة: جامعة إنديانا، الولايات المتحدة
سنة التسجيل: ٢٠٠٨

تقع هذه الأطروحة في ٤٤٧ صفحة وأشرف عليها حسن الشامي، وتتناول بالتحليل سكان جزيرة العرب لفهم رؤاهم حول العالم، والنظام الثقافي الذي يحكم سلوكهم، وطريقتهم في التفكير، ومنظومة مبادئهم. وتفيد الأطروحة من المعلومات الثقافية لدى شعوب الجزيرة العربية، ونظرتهم للعالم، والتناقضات الناشئة من التناقض بين حياة حديثة تحكمها منظومة مبادئ تقليدية. وتعتمد الدراسة على عدة عوامل هامة في صياغة التجربة الإنسانية، ومنها مصادر أدبية، وعوامل لغوية، ونصوص شعبية شفوية، إضافة إلى تحليل العوامل الثقافية المؤثرة مثل الموقع، والزمن، والتقنية الحديثة. كما أبرزت الباحثة التغيرات الثقافية الحديثة بالإضافة لتأثيراتها على الدين والسياسة والحياة الاجتماعية والاقتصاد والتعليم.

وللحصول على معلومات دقيقة للأطروحة تم جمع عدد كبير من النصوص المكتوبة، والنصوص الشفوية غير المكتوبة من عدة مناطق من الجزيرة العربية. وحلل الباحث هذه النصوص وعلاقتها بسياقها الثقافي للتوصل لنتائج متعلقة بالتغيرات الثقافية التي سببتها العوامل المختلفة الداخلية والخارجية. تشكلت نظرة شعوب الجزيرة العربية للعالم، وتغيرت باستمرار متأثرة بالنظام الثقافي الذي يحفزه ويدعمه أسلوب الحياة في المنطقة.

تبدأ الدراسة بتناول الخلفية النقدية للثقافة العربية وذلك لوضع هذه الأطروحة في سياقها النقدي الصحيح. يناقش الفصل الأول التأثيرات الثقافية للموقع كما تشير النصوص الشعبية الشفوية، والمصادر الأدبية. ويقيم الفصل الثاني تأثير البعد التاريخي في صياغة صورة العالم لدى سكان الجزيرة العربية. وفي الفصلين الثالث والرابع يركز الباحث على البعد الاجتماعي والثقافي لتحليل الأنساق الثقافية التي تحكم سلوك الذكور والإناث كمجموعات مختلفة، وكذلك فيما بين المجموعات. وأخيراً يناقش الفصل الخامس تأثير التقنية في إحداث تغيير ثقافي على مستويات اللغة والموروث الثقافي.



خروج العربيات:

مي زيادة وصالونها الأدبي في سياق المقارنة

الباحث: بثينة خالد
الجامعة: جامعة إنديانا، الولايات المتحدة
سنة التسجيل: ٢٠٠٨

تقع هذه الأطروحة في ٢٩٢ صفحة وأشرفت عليها سوزان ستيتكيفتش. وتتناول الباحثة الصالون الأدبي للأديبة المصرية مي زيادة (المتوفاة عام ١٩٤١)، والذي كان أحد أشهر الصالونات الأدبية في بدايات القرن العشرين، والذي كان له تفاعل نشيط مع حركة النهضة، غير أن النقاد لم يتناولوا هذه الجزئية بمزيد من التفصيل. وقد استطاعت مي زيادة من خلال التخطيط والتواصل مع المشهد الثقافي العربي والمصري أن تستقطب أهم المثقفين وأكثرهم فاعلية ليس فقط لحضور الصالون والمشاركة في نشاطاته، بل نشر الأفكار التي يقدمها الصالون في وسائل الإعلام المختلفة، وبثها بين الناس. وجاء صالون مي زيادة ليستفيد من فكرة الصالونات الأدبية الفرنسية، وكذلك الصالونات النسائية الشهيرة في التاريخ الأدبي، لتصل لصيغة مقبولة من التوافق الذي يوازي التوافق في المواقف الأدبي المختلفة في المشهد الثقافي.

وبالرغم من أن العامل العربي التاريخي للصالون كان يمثل النموذج الأصيل، بيد أن رؤية تأثر صالون مي زيادة بالصالونات الأدبية الفرنسية يحتاج لمزيد من الدراسة والمقارنة. وتعتمد هذه الأطروحة على فكرة دراسة هذا العامل الفرنسي في صالون مي زيادة، ومقارنته بالنموذج الفرنسي، خاصة بعد التأثير الفرنسي في الجو الثقافي المصري بعد حملة نابليون الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، وآثارها.

وفي سياق المقارنة بين صالون مي زيادة ونماذج الصالونات الأدبية الفرنسية، تستعرض الباحثة كتابات مي زيادة بمزيد من التحليل لبيان علاقتها بإنشاء صالون أدبي على الطراز الفرنسي. وتهدف الباحثة لتقديم هذا الصالون بعامليه العربي والفرنسي ليصبح مركزاً للتأثير وتصدير الأفكار التي أسهمت في تشكل النهضة العربية.



بدو بلا عربية:

اللغة والشعر وقبائل آل مهرة في جنوب شرق اليمن

الباحث: ساموِيل جوزيف ليبهابر
الجامعة: جامعة كاليفورنيا في بيركلي، الولايات المتحدة
سنة التسجيل: ٢٠٠٧

تقع هذه الأطروحة في ٣٠٠ صفحة وأشرفت عليها مارغريت لاركين. ويناقش فيها الباحث اللغة الأمهرية، المتواجدة في جنوب شرق اليمن، وهي لغة تمثل جزءاً من آخر ماتبقى من اللغات الأصلية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية. فالعزلة الجغرافية للغة الأمهرية مكنها من العيش حتى العصر الحالي، كما أن هذه العزلة أبقتها خارج نطاق التأثير أثناء تشكل التاريخ واللغة أثناء نمو الهوية العربية الإسلامية. ولازالت اللغة الأمهرية غير مكتوبة، رغم وجود أكثر من مائة ألف متحدث بها. ولكن الحياة الحديثة، ووسائل النقل، والطرق، والاتصالات جلبت تحديات جديدة للغة الأمهرية، حيث المصطلحات الحديثة التي لم تعد البناءات اللغوية القديمة قادرة على التعبير عنها. وللوصول لحل وسط مع النماذج القومية للتراث اليمني، اتخذت قبيلة آل مهرة مواقف متباينة تجاه ثقافتها الشفوية تتأرجح بين القبول والتجاوز.

ولهذه الدراسة هدفان رئيسيان يروم أولهما لتقديم مسح عام للثقافة الشفوية الأمهرية وخاصة مايتعلق بالنماذج التقليدية للتعابير الشعرية، والأداء الموسيقي. فالشهر الأمهري، مثل بقية التقاليد الشعرية في جزيرة العرب، وسيلة رئيسية لنقل الثقافة الشعبية والنظام الاجتماعي، حيث يمكن تحليل البناء الشعري، والموسيقى الشعرية ومفرداتها لتحديد القائل والوصول من خلالها لشبكة العلاقات الشخصية والقبلية.

والهدف الثاني من هذه الدراسة هو تقديم وصف للشعر الأمهري في فترتي مابعد الثورة (١٩٦٧)، ومابعد الوحدة (١٩٩٠). فالفترة الأخيرة شهدت ولادة المدرسة الجديدة، حيث يمكن تحديد مصدر القصيدة على أنه أمهري ليقابل المصادر القومية للثقافة والتراث. ولعل مايميز المدرسة الجديدة هو تطور نظام الكتاب عند اللغة الأمهرية. وهذا الانتقال من الأداء الشفوي للأداء الكتابي للنصوص استوجب إعادة بناء النحو والمفردات والبناء اللغوي بأكمله. ويتم شرح ذلك من خلال استعراض الديوان الشعري المسمى (هاغ داك) باللغة الأمهرية، المثبت بكامله في الأطروحة.

وللوصول لهذين الهدفين يقدم الباحث وصفاً شاملاً للشعر الأمهري والموسيقى الأمهرية من النواحي التاريخية، واللغوية، والشعرية الإثنية. كما أن الوصف والتحليل الوارد في الأطروحة يفيد الباحثين في مجال اللغة الأمهرية، أو في حقل اللغات الشفوية وثقافاتها في منطقة جنوب الجزيرة العربية.